الحمد لله ابو تراب ... بول از جنب کتابت گرفته ... تومان قرآن چهار فوارز مجموع مکتوب نود هشت جزو ورق

الحمد ... پول گرفته است هشت تومان

وافی ملا محسن فیض

وافی شرح الوافیه

بازبینی شد ۵۳ ۱۳ اسفند

از محسن بن حسن الحسینی در اصول فقه

کتابخانه ... مدرس
رضوی

اسم کتاب وافی ج ۲ عربی
مصنف
مؤلف ملا محسن فیض کاشانی
خطی نسخ ۳۴ سطری
چاپی
سال چاپ یا تحریر [redacted] ق عدد اوراق ۱۹۲
جزء کتب اخبار شماره
شمارهٔ عمومی ۹۵۵۵ شماره قبض
واقف خان بابا مشار تاریخ وقف خرداد ۱۳۴۵
طول ... عرض ۲/۵ ... گنجه

۳۴۸

الباب الرابع في الادلة العقليه و تحقيق ما يتميز علمه وهو اقسام الاول ما يستقل بحكمه
العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعه وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك
كذا ذكره المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى وغيرهما وحجية هذه الطريقه مبنية على

وقف کتابخانهٔ آستان قدس رضوی [illegible] بتاریخ رمضان
١٣١٥ هـ خانبابا مشار
کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

هذا هو الجزء الثاني من شرح الوافية المسمى بالوافي لمحسن بن الحسن الحسيني ايده الله تع قوله
في الادلة العقلية المعروف بين اهل الاصول ان يذكروا في الباب الرابع من الادلة ما لا يستقل لحكمه
لحكمه العقل من الادلة العقلية كالاستصحاب والمفاهيم وباب المقدمة وغير ذلك من الاصول ويذكروا ما لا يستقل
به العقل كقاعدة الحسن والقبح في المبادي الاحكامية وذلك ان الكلام فيها يقع في الحكم والحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه
فيتعرضون لها في الكلام على الحاكم حيث يقسمه العدلية الى الشارع والعقل ويخصه الجبرية بالشارع وينفون عن العقل
والسر في ذلك ان قاعدة التحسين والتقبيح مما يبتني عليه كثير من المسائل هذا الفن كالمنع من توجيه الخطاب الى المعدوم
والتكليف بما لا يطاق وارادة خلاف الظاهر من الخطاب ونحو ذلك فكانت من مباديه مع ان ما يستفاد من الاحكام
كوجوب العدل ورد الامانة وحرمة الظلم والخيانة من بديهيات الشريعة وضروريات الاحكام فكان ذكرها في
المبادي اولى من ذكرها في ادلة الاحكام وما عساه يقال من ان الدليل ما يستدل به العقل على ما يحتاج الى
الاستدلال والعقل في التحسين والتقبيح غير مستدل به بل هو مشاهد واجب وبالجملة فالعقل حاكم فتارة با
لنظر والاستدلال واخرى بالمشاهدة والوجدان فلا وجه لخرطه في سلك الادلة مدفوع بان المذكور في الادلة
ليس هو نفس العقل كي يقال انه حاكم كالشارع فلا يكون دليلا وانما هو حكم العقل بالحسن والقبح فانه مما
يستدل به في مطالب كثيرة من الاصول والفروع وبالجملة فالدليل هو قاعدة التحسين التي هي عبارة عن
تحسين العقل وتقبيحه وحكمه باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله هنا حكم به واستلزم ودل
عليه فكان قال القسم الاول من الادلة العقلية الدليل الذي يستقل العقل باثبات حكمه الذي يحكم به ويدل
عليه وهو قاعدة التحسين والتقبيح المثبتة في مقام اخر فان حكمها وما تدل عليه هو الوجوب والحرمة الشرعيان
وذلك مما يستقل باثباته العقل فصح ان القسم الاول ما يستقل باثبات حكمه العقل ثم اخذ بضرب الامثلة لحكم
هذا القسم فمثله بوجوب قضاء الدين وما بعده وانها لاحكامه قوله كذا ذكره المحقق الخ يريد ان جماعة من
اصحابنا خرطوا هذا القسم من الادلة اعني قاعدة التحسين والتقبيح في سلك الادلة الشرعية وجعلوا يستدلون
بتحسين العقل على ايجاب الشرع وبتقبيحه على تحريمه قوله وحجية هذه الطريقة الخ يريد بالطريقة ما
يستقل بحكمه العقل بدليل قوله في اخر الثالث من وجوه النظر يشكل التعلق بهذه الطريقة وقوله لا يكاد يوجد

شيء

الحسن والقبح العقليين والحق ثبوتهما لقضاء الضرورة به في الجملة ولكن في اثبات
الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر وتامل والواجب العقلي ما يستحق
فاعله المدح وتاركه الذم والشرعي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وعكسه
الحرام فيهما ووجه النظر امور

شيء يندرج في هذه الطريقة والمعنى ان الاستدلال بما يستقل به العقل مبني على قاعدة الحسن وهي وان كانت
ضرورية لكن مجرد ثبوتها لا يكفي في اثبات الاحكام الشرعية وبالجملة فهنالك دعويان الاولى ان العقل مما يحسن
ويقبح ويحكم باستحقاق المدح والذم وهذا نزاع بين الاشاعرة والعدلية الثانية ان كل ما حكم العقل
بحسن او قبح حكم الشرع فاوجب او حرم والثانية مبنية على الاولى فمن منع الاولى منع الثانية والمصنف رح
يقول ان الحق ثبوت الاولى بقضاء الضرورة واما الثانية فمحل نظر ومنع فانا لا نسلم التلازم بين تحسين العقل
وتقبيحه وايجاب الشرع وتحريمه ثم اخذ بذكر وجوه هذا النظر وسند هذا المنع قلت هذا النزاع لم يكن معروفا
بين العدلية بل كل من اثبت الدعوى الاولى اعترف بالثانية الا ما حكى الزركشي عن بعضهم وليس بالمعروف
وانما سلك هذه الطريقة بعض متاخري الاشاعرة لما ورد عليهم ما لا قبل لهم به وراوا سخافة مقالة اصحابهم
فسلموا الاولى ومنعوا الثانية ثم اختارها بعض متاخري المتاخرين منا كالمصرّح متعلقا بظواهر بعض الاخبار
وهو يعلم انه لم يسلكها احد قبله ولذلك استنهض بكلام الزركشي ولو وجد منا قائلا لم يعدل اليه هذا ما يتعلق
ما يتعلق ببيان كلامه واما اصل المسئلة فقد احببنا ان نخلي هذا الكتاب من النظر في هذا الاصل العظيم الذي يبتني
عليه كثير من قواعد هذا الفن وان لا يقنع في مثله بالاشارة وان نبين السبب في اقدام الاشاعرة على انكارهم هذا
الاصل البديهي وما تعلقوا به من الشبه ليتضح جلية الحال فنقول اتفق العقلاء ولا تمانع بينهم على ان العقل مما يحكم
وان له استقلالا في اثبات المطالب من دون حاجة الى مساعدة امر اخر من شرع او غيره ولم يختلفوا في ذلك على اختلاف
اديانهم وتباين مذاهبهم وطرائقهم حتى البراهمة والثنوية الا ما وقع لبعض السوفسطائية من الانكار على وجه
المكابرة وما هي منهم باول بادرة فقد كذبوا الحس في الوجدان وصمموا على انكار العيان تقول هذا قصير وابيض
فيقول لعله طويل واسود وقد كذبتك عينك وتقول انا فرح فيقول لعلك محزون وقد كذبك وجدانك يريدون
بذلك قطع السنة اهل الاديان وسد طرق الاحتجاج لما يرون من سطوع البراهين وظهور الحجج وقيام الادلة
على الحق فلم يسعهم الا الانكار من راس فمن كان بهذه المثابة من اللجاج والعناد كيف يستبعد منه تكذيبا العقل
فيما يدركه ويقطع به ويستحق مثل هذا ان يجاب الا بما اجاب به الشيخ الرئيس فيما يحكى الى ان ظهر الشيخ الاشعري
في المائة الثالثة وكان من تلامذة ابي علي الجبائي على ما في شرح العقائد النسفية فجرى بينهما نزاع فانحرف
عنه واعرض عن طريقته ونسج على مذهب الكلابية وهو يرى الحق عيانا صنع جده ابي موسى الاشعري وجعل
هو ومن تابعه كالقاضي الباقلاني وابن فورك وابي اسحق الاسفرايني يجتهدون في ابطال مذاهب الاعتزال
المخالفة لهم لا يلوون على حجة ولا ينظرون الى شاهد يقدمون على الدعوى يقوم عليها البرهان الساطع ويعضدها
الكتاب الناطق ولا يرتاب فيها اهل العقول فيعمدون الى القول بخلافها غير مكترثين بذلك كله كما في مسئلة الصفات
وخلق الافعال وقدم القران ودعوى الكلام النفسي وانتحال الرؤية ومنع تعليل شيء من افعاله ونحو ذلك وكان
كثير من مسائل الكلام على طريقة الاعتزال كالقول بعدم خلق الافعال وتعليل افعاله تعالى بالاغراض مبنيا على
قاعدة التحسين والتقبيح فعمدوا الى هذه القاعدة العظمى وهدموا اركانها وقوضوا بنيانها وعزلوا العقل
عن منصب الحكومة وزعموا انه لا يحسن فعلا ولا يقبح وليس ذلك ببدع فيهم فقد ارتكبوا ما هو اشنع من ذلك
في المحسوسات صنيع السوفسطائية حذو النعل بالنعل فاجازوا انتفاء الرؤية والسماع واللمس وغيرها من
الحواس عند اجتماع شرائطها وثبوتها عند انتفائها وجوزوا ان يكون عمي ابصارهم وملقى اسماعهم جبال
شاهقة واصوات هائلة ونيران مشتعلة وبحار زاخرة وسيوف مشهورة بايدي الاعداء وقد القي بعض
في النار وبعض في الماء واخرون تقطع منهم الاعضاء وهم لا يحسون بشيء من ذلك اصلا وان يبصر اعمى
المشرق في الليلة الظلماء دبيب النملة السوداء في المغرب ويسمع الاطروش في افق حديث النفس في ابعد الافاق

غايته ماهناك ان هؤلاء بنوا ذلك على جواز انفكاك المعلول عن علته التامة واولئك منهم من بناه على عدم ثبوت
حقايق الاشياء حتى اجازوا ان يكون النار عين الماء ومنهم من جرى على طريقة هؤلاء واثبتوا الحقايق لكنهم منعوا
التلازم وهم اللاادرية واليهم تنسب دعوى جواز انقلاب الاواني في الدار فضلاء محققين واعجب من هذا كله اقتداء هؤلاء
بهم واتباعهم له وهم يشاهدونه كما قال الحكيم الشهروردي شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية يقول ما شاء لا يعرف
اي طرفيه اطول عادٍ عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يرتب حدا ولا يقيم برهانا يخبط خبط عشواء في الليلة الظلماء
حتى جعل سلوك الامام الرازي طريقته قد حاقي شعوره ودليلا على قصوره وناهيك في ذلك قول الشريف معين
الدهر اللايجي الشافعي الاشعري فيما حكى القاضي الشريف في الاحقاق ليت شعري هل الاشعري لم يجعل مطلب
الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية
مجهولة والسؤال عنه بدعة فلا ادري لم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد يدعو
الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصريح القران وصحاح الاحاديث مثل ان فعل
الله تعم غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ذو مرة
ان علمه تعم بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعل متوقف عليه فاين التاثر نعم هو صفة فعلية موقوف
على صفة ذاتية هذا كلامه وفي شرح جمع الجوامع للفناري ما يدل على ان اكثر ما تفرد به الاشعري ماخوذ من السنة
القصاص والوعاظ وذلك انه قال في الكلام على القدرة واما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح ان تكون
محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله تعم قادر على ان
يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء
قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون
الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق ان اول من اخذ عنه ذلك ادريس حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط
ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله تعم يقدر ان يجعل الدنيا في سم
هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صم فقد اشتهر وظهر ظهورا
لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى والسر في اشتهار
عقيدته بين المخالفين على سخافتها هو ان السلطان صلاح الدين بن ايوب وقاضيه صدر الدين على ما في كتاب
المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار للمقريزي الشافعي نشأ عليها مذ كان في خدمة الملك العادل محمود بن
زنكي بدمشق فلما قام صلاح الدين في الديار المصرية سنة اربع وستين وخمسمائة حمل الكافة عليها وشرطها
في اوقافه حتى انتشرت في ديار مصر وبلاد الشام وارض الحجاز واليمن وبلاد المغرب حتى صارت في هذه البلاد
بحيث من خالفها ضربت عنقه كما حمل الظاهر بيبرس بعده بما ئة على المذاهب الاربع وبلاد العراق يومئذ
منعمة بالاعتزال ببغداد والبصرة وغيرهما مع ان الاشعري كان ببغداد الى ان مات فيها في بضع وثلثين و
ثلثمائة ثم انتشر في العراق بعد ذهاب الدولة العباسية وقيام الدولة العثمانية فان ملوكها على ذلك والناس
على دين ملوكهم وكان انكارهم لقاعدة التحسين على وجه الاطلاق كما يعرب عنه الرجوع الى كلامهم فلما راى
متاخروهم شناعة ذلك ومخالفته لظاهر الوجدان وورد عليهم ما لا قبل لهم به وراوا ان البديهة حاكمة بحسن
مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان وان اهل العقول مطبقون على ذلك حتى من لا يعرف التدين
بالشرايع كالمشركين والبراهمة احتالوا في احداث ما يتترسون به عند الخصام ويشبهون به على الطغام فقالوا
ان الحسن والقبح يقال على معان شتى احدها كون الشيء صفة كمال او صفة نقص يقال العلم شيء حسن والجهل
شيء قبيح وكذا يقول في الشجاعة والكرم والحياء والعفة والغناء واضدادها الثاني كونه موافقا

للطبع

للطبع ملائما للنفس او بالعكس يقال هذا صوت حسن ووجه حسن وشكل حسن وبناء حسن ويقال لكل ما تنفر
منه النفس من ضد ذلك ونحوه انه قبيح الثالث كونه موافقا للغرض او مخالفا وهو المسمى بالمصلحة والمفسدة
فيقال لكل ما يوافق الغرض ويكون فيه صلاح من ملك او خبر يرد او تاليف او تحقيق او سؤال او جواب او
نحو ذلك انه حسن والظاهر ان اطلاق الحسن في هذا ونحوه باعتبار ميل النفس لكونه موافقا للغرض وصلاحا
للحال ومن ثم لا يطلق اسم القبيح على اضداد هذه المذكورات الا اذا كان مما تشمئز منه النفس كجواب قبيح ورد قبيح
ولا يقال كتاب قبيح او تحقيق قبيح لما لا يكون نافعا ولا موافقا للغرض المطلوب وربما اطلق الحسن على ما ليس
بمحضور فيقال للنوم والقعود والبيع والشراء وكل ما لا حرج فيه ولا منع انه حسن فكان هذا معنى رابعا للحسن لكنه
انما يستعمل عرفا اذا توهم حضره فيقال واي باس فيه انه حسن ولا يقال ابتداء القيام والقعود حسن الان
بلا حظ فيه المصلحة او الملائمة قالوا ولا نزاع لنا في شيء من ذلك بل نقول ان العقل مما يحكم بالحسن والقبح بهذه المعاني
كلها يقطع بان هذا كمال وذاك نقص وهذا ملائم وذاك منافر وهذا مصلحة وذاك مفسدة وهذا سايغ وذاك
غير سايغ انما النزاع في معنى اخر خاص وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم يقال هذا الفعل
حسن اي يستحق فاعله المدح وذاك قبيح اي يستحق فاعله الذم وذلك هو الذي ينبني عليه قواعد الاعتزال يقولون
هو تعم ليس بخالق افعال العباد لانه يثيبهم ويعذبهم عليها والعقل يحكم باستحقاق من يفعل ثم يثيب ويعاقب
على فعل نفسه الذم ويقولون لا يفعل فعلا الا لغرض لان من يكون عمله لغير داع مستحق للذم الى غير ذلك واطلاق
اسم الحسن والقبح على هذا المعنى وان كان شايعا ذايعا في العرف واللغة لا يبلغ اليه شيء من تلك الاستعمالات لكنا
نمنع ان يكون الحاكم بهذا المعنى هو العقل وانما يحكم فيه الشرع فما جاء فيه من قبل الشارع امر او نهي قلنا انه حسن
او قبيح وما لم يجئ فيه شيء من ذلك كالمثال لئن منعنا من التحسين فيه والتقبيح واما حكم ساير اهل العقول بحسن
العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان ونحو ذلك فانما هو باحد المعاني السابقة لا بالمعنى المتنازع فيه فان
العدل والاحسان من صفات الكمال ملايمان للنفوس موافقان للاعراض لا يمنع منهما احد والظلم
والعدوان بعكس ذلك فانهما من صفات النقص تنفر منهما الطباع وتفسد بهما الاحوال ويمنع منهما
كل احد وكذا نقول في كل ما زعمتم ان العقول تحسنه او تقبحه بالضرورة انه يرجع الى تلك المعاني ولو الى البعض فكيف
اذا رجع الى الكل ونمنع حكم العقل فيه بالمعنى المتنازع اعني استحقاق المدح والذم وانما حكم الشارع باستحقاق الثواب
والعقاب لتعلق اوامره ونواهيه بما كان من هذا القبيل والذي يدل على حدوث ذلك ان ابن الحاجب لم يتعلق به
في مختصره وانما تعلق به العضدي في المواقف وشرحه على المختصر فتبعه من تاخر عنه مع انه ناقض نفسه في المواقف
كما سياتي وهذه حيلة لهم ما زال يعتادها عند ضيق الخناق تخلصا من الفضيحة وقد فعل مثل ذلك في مسئلة التكليف
بما لا يطاق حيث قسم الاقسام وزعم ان محل النزاع هو الممتنع بالغير دون الممتنع بالذات والزم لذلك ان اكثر ادلة
اصحابه كانت نصبا للدليل في غير محل النزاع وظنوا ان قد جاؤا بشيء فاخلفهم ظنهم ولم تجد هذه المتعبة عليهم
بطائل وذلك ان المدار ليس على لفظ الحسن والقبح بجنس التعلق بان لهما معاني شتى فلعل المراد بهما غير هذا المعنى
كلا بل المدار على الحكم باستحقاق المدح والذم عبر عنه بلفظ ام لم يعبر ونحن نرى ان البديهة حاكمة والوجدان قاض
والعقول متفقة على الحكم باستحقاق الفاعل للمدح في بعض الافعال كالعدل والاحسان والذم في اخرى كالظلم
والعدوان وحكمها بكون الاول صفة كمال او مصلحة او ملايما والثاني بالعكس لا ينافي الحكم بالاستحقاق بل
يؤكده فانه برهان عليه على انا نفرق بين حكم العقول وميل الطباع يميل طبع الظالم الى الظلم بسبب الاعتياد
ويستقبحه عقله وكذا الثاني والشارب ويميل كثير من الطباع الى الاغتياب والوقيعة وتحكم العقول بقبحه
فقد بطل العمل وخاب السعي بل جنوا على انفسهم من حيث توجه عليهم ما لا يتوجه على المطلعين فانا نقول

فانا نقول لهؤلاء ماذا عرض للعقل في الحكم بالاستحقاق اوليس قد ادرك الكمال والنقص والملائمة والمنافرة والمصلحة
والمفسدة والتسويغ والحرج لولا التعامي والتمادي في الغي والعناد فكانوا كما جاء في المثل ان الحمار ذهب يستفيد
قرنا فاب وليس له اذنان وكيف كان فقد صار محل النزاع بيننا وبينهم هو الحكم بالاستحقاق فهم يقولون ان العقل
لا يدرك ذلك وليس منه في شيء وانما يحسن ويقبح الشارع بمعنى انه يامر وينهى فاذا امر بشيء فذلك تحسينه وحسن
الشيء كونه مامورا به وليس له حسن في نفسه يدركه الشارع او غيره ولا استحقاق واذا نهى عن شيء فذلك تقبيحه
وقبح الشيء كونه منهيا عنه وليس له في نفس الامر قبح يدرك وهذا معنى قولهم الحسن والقبح شرعيان ومن هنا تعرف
ان تحسين الشارع وتقبيحه عندهم وحكمه بحسن الفعل وقبحه عبارة عن ايجاد حسنه وقبحه بالامر والنهي وهو كما
ترى فان ايجاد الشيء ليس هو عين الحكم به فكانوا على التحقيق نافين لحكومة الشرع ايضا وبالجملة هم لم يثبتوا للشارع
الا امرا ونهيا لا لداع وسموا هذا الامر والنهي حكما بالحسن والقبح وتحسينا وتقبيحا اسما من دون مسمى اذ ليس هناك
حكم ولا قبح واما نحن فنقول ان للافعال في حد ذاتها مع قطع النظر عن تكليف الشارع بل في نفس الامر والواقع
صفة يقتضي حسنها واستحقاق فاعلها المدح والثواب او قبحها واستحقاق فاعلها الذم والعقاب اما ذاتية
كالاحسان والعدوان او عرضية كضرب اليتيم للتاديب فاذا ادرك العقل منها تلك الصفة كما يتفق في بعض الافعال
حسن وقبح وحكم بالاستحقاق المذكور كما ندرك بالوجدان ولما كان تعالى عالما بما عليه الاشياء في نفس الامر الخفي
عليه خافية كان مدركا لصفات جميع الافعال محسنا في نفسه لكل حسن مقبحا لكل قبيح اصدر في ذلك خطابا
ام لم يصدر فكان كلما حسنه العقل او قبحه حسنه الله تعالى في نفس الامر او قبحه ثم ان كلما حسنه او قبحه كلف به فامر
او نهى وان خفي علينا بعض تلك الاوامر والنواهي وهذا هو التحسين والتقبيح الشرعي عند القوم كما عرفت واما
ادراكه للحسن والقبح الواقعيين فذلك عقلي ايضا ومن هنا قلنا ان الشرعي تابع للعقلي او يكون المراد بالتبعية ان
الشارع لا يكلف الا بما لو طلع العقل على صفته لحكم به على ذلك النحو وعلى هذا فيصح لنا ان نقول كل شرعي عقلي
بمعنى ان كلما خاطب به الشارع فقد حكم به في نفس الامر قبل الخطاب او بمعنى ان كلما حكم به الشارع فهو بحيث لو
اطلع عليه العقل لحكم به فقد بان لك انا لا نريد بقولنا الحسن والقبح عقليان ان لا مدرك لهما الا العقل عكس قولهم
شرعيان كما زعم علينا بعض هؤلاء على ما يظهر من جمع الجوامع وانما نريد ان العقل مما يدركهما ردا على هؤلاء بل
قد نلتزم ذلك ايضا وذلك ان ما سبق على امر الله ونهيه من حكمه في نفس الامر بالحسن والقبح عقلي كما عرفت فانا نريد
بالعقلي ما حكم به المدرك من حيث هو مدرك انما الحكم الشرعي عندهم امره ونهيه وهما ليسا عين التحسين والتقبيح
والحكم بالاستحقاق بل مبنيان عليه لما عرفت من ان الاشاعرة يثبتون الحكم الشرعي مع انهم ينكرون تحسينه
وتقبيحه في نفس الامر اي مع قطع النظر عن التكليف وحكمه بالاستحقاق وكيف لا والحكم بالاستحقاق مبني على
تعليل افعاله تعالى بالاغراض وهم مما ينكرونه اشد انكار ويزعمون انه نقص وكيف كان فالخطب في هذا سهل
وليس هو محل نزاع يعرف انما النزاع الذي اقيم له الحجاج وعقدت له المباحث هو ان العقل هل هو مما يحسن ويقبح اي يحكم
بالاستحقاق ام لا وحكم العقول بحسن بعض الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه وان كان من الضروريات الاوليات
لانطلاق الالسنة بشكر من يحسن الى الناس ويلين جانبه ويتجاوز عن مسيئهم ويقضي حوائجهم ويعود مرضاهم
ويمرضهم ويعطي فقرائهم ويقربهم ويواسي اقاربه ويصل ارحامه ويسعى في وجوه البر مما تعظم حاجة الناس
اليه من حفر الابار وخط الانهار وبناء القناطر وعمارة الخانات والمساجد ونحو ذلك ومدحه والثناء عليه في
المجامع والمحافل وبذم ضد ينبغي للناس الغوائل ويقصدهم بالمساءة ويتكبر عليهم ويجلب عليهم المضار ويدل
على عوراتهم وينال من اعراضهم ويمنع الفقراء ويقطع ارحامه ويهين اقاربه ويضرب والده ويسفك الدماء
ويستبيح الفروج ويكلف عبيده ودوابه بما لا يطاق من حمل الاثقال وارتكاب المشاق ويعذبهم عليها ونحو ذلك

وشتمه

٤

وشتمه وقذفه على رؤس الاشهاد بل وتسخير الجوارح الى خدمة السلطان الاول والتواضع له والمدافعة عنه واهانة
الثاني وضربه وقتله وبالجملة فنسبة الاستحسان والاستقباح بهذا المعنى الى الفطرة كنسبة السماع الى السمع
والرؤية الى البصر وادراك سائر المشاعر الظاهرة اليها غير ان اصحابنا رضي الله عنهم لم يقنعوا بذلك والحق حجج
الشواهد حتى احتجوا بامور منها ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين وكانا مقصورين على السمع كما يزعمون
لما قبح من الله تعالى شيء ولو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجز على يد الكاذب ولجاز ان يكون الانبياء كلهم مفترين
اظهر المعاجز على ايديهم للاضلال خصوصا وعادته جارية بالاضلال على ما يدعون من خلق الافعال وذلك قاض
بانسداد باب معرفة النبوة وايضا لو لم يقبح منه شيء لارتفع الوثوق بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف لان
الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية
وكان المكلف عارفا بذلك وجواب بعض القاصرين المعاندين بان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان غير قبيح
على الله تعالى اذ لا يقبح منه شيء لكن عادة الله جرت بعدم اظهاره الا على يدي صادق فلم تنسد باب المعرفة وان لم
نقل بالقبح العقلي يبطله بعد قباحة الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلوم قبحها من الله تعالى امور احدها
انه بناء على اصلهم الفاسد من عدم لزوم فعل في حقه تعالى وعدم وجوب شيء عليه لا يعلم بتكرر الفعل منه
بالغا ما بلغ وجوبه ووقوعه الثاني ان اقصى ما يقضي به حصول العلم من اعتياده بعد تسليمه كون من يظهر
المعجز على يديه صادق اللهجة حتى يكون المكذب بمنزلة من عاشره وعرف صدق لهجته وذلك لا يفيد القطع
بصدقه في دعوى النبوة بل قصاراه غلبة الظن كما في سائر اخبار اهل الصدق والامانة من الثقات خصوصا
اذا كان الخبر من الدعاوى العظام فانه لا يقتنع في تصديقه فيه بواحدة دون اخرى ولقد كان اهل مكة
يدعونه الصادق الامين ويضعون اماناتهم عنده من كل نفيسة وهم يعرفونه العوائل ويبذرون دمه وكان
استخلافه لعلي يوم هاجر لامور منها اداء الامانات ولو صح ذلك لوجب تصديق كل ثقة في دعوى النبوة او
الامامة ولم يحتج الى اظهار المعجز الثالث ان ذلك كله ان تم فانما يتم بعد ثبوت العادة وهي لا تتحقق الا
بكثرة فيلزم افحام الاوائل وانسداد باب معرفة النبوة فيهم وعساك تتعلق بان اظهار المعجز على يد الكاذب
نقص مخالف للغرض وذلك مما يدركه العقل بناء على تفصيل المتاخرين فنقول قد عرفت ان النقص في الافعال
لا يخرج عن القبح العقلي بالمعنى المتنازع باعتراف صاحب المواقف واما حديث المخالفة للغرض فان اردت
بالغرض غرض الله تعالى في افعاله فمعلوم ان افعاله عند القوم لا تعلل بالاغراض وان اردت اغراض العباد كما
هو الظاهر فنسلم للتسليط بذلك عليهم وعلى اموالهم ولكن لا نسلم ان كلما يخالف اغراض العباد يجب تنزيه الله تعالى
عنه كيف والناس على تباينهم وجبرهم مطبقون على نسبة سائر الشرور من الاسقام والالام والجدب واستيلاء
الاعداء ونحو ذلك الى الله تعالى وان كان عند العدلية معللا بالاغراض والحكم ومنها انهما لو لم يكونا عقليين
لم تجب معرفة الله تعالى لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور وتفصيل
ذلك ان القوم لما انكروا الحسن العقلي قالوا ان حسن المعرفة ووجوبها انما كان بامره تعالى وايجابه حيث يقول
فاعلم انه لا اله الا الله ونحو فيتوجه ان معرفة ايجابه موقوفة على معرفته بالضرورة لمكان الاضافة فيجيء الدور
واما نحن فلما راينا النعم ظاهرة ووجدنا العقل حاكما بوجوب شكر المنعم لزمنا معرفته لنتمكن من شكره بما
يليق به اذ لا يعقل شكر من لا يعرف ومنها انهما لو كانا سمعيين لتوقف وجوب الواجبات على ورود الشرع وفي
ذلك افحام الانبياء فان النبي اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعو ان يمتنع من النظر في المعجز ويقول
لا يجب علي النظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك حتى انظر واما على طريقتنا فانه يجب عليه النظر دفعا
للضرر المظنون فانه واجب عقلا ولبعض المتاخرين في الاستدلال مسلك اخر يتعلق في ذلك بما ملاء الكتاب

كتابخانه آستان قدس
ويژه خطى

المجيد من الايات الدالة على الامر بالمعروف كالعدل والاحسان والنهى عن المنكر كالظلم والاثم والفواحش وما
لهج به من الامر بالتفكر والتدبر والتعقل ونحو ذلك ووجه الاستدلال بذلك ان انكار قاعدة التحسين والتقبيح
مبنى على نفى جهات الحسن والقبح والقول باستواء الافعال فى حد ذاتها وان ليس فى نفس الامر ما هو عدل
وظلم وفاحشة ومكرمة وانما كانت بهذه الامور وتمايزت بهذه الخطابات لتعلق الامر والنهى ومن المعلوم
الذى لا يكاد يخفى على ذى بصيرة ان امثال هذه الخطابات انما ترد على امور مقررة لدى العقول متمايزة
عند الفطرة ولو كان كما زعموا لكان معنى قوله قل امر ربى بالقسط وقوله ان الله لا يامر بالفحشاء والمنكر
قوله انما حرم ربى الفواحش الاية امر ربى بما امر به ولا يامر بما نهى عنه وانما حرم ما حرم كلا بل المعنى امر بما هو
عدل عند العقول والفطرة ولا يامر بما هو فاحشة عندها وانما حرم الفواحش والاثم والظلم لديها وبالجملة
فالمراد ما هو عدل وفحش وظلم فى نفس الامر عند العقل كالشرك بالله وهل قولهم فى ذلك الا بمنزلة
ان يقولوا ان الشرك انما كان شركا بنهيه تع عنه ثم اذا دار العدل حسنا والفحش والاثم والظلم قبحا
عند العقل بامر الله تعالى ونهيه وكذلك سائر ما تحسنه العقول وتقبحه ولقد كان من اعلام نبوته صم انه
يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ولو كان كما زعموا لذهب الاعلام ولكان المعنى يامرهم بما امرهم به وينهاهم
عما نهاهم عنه انما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته صم وانه يامر بما تشهد العقول الصحيحة بحسنه وكونه معروفا
وما ينهى عنه تشهد بقبحه وكونه منكرا وكذلك ما يحله تشهد بكونه طيبا فقال وان شئت فانظر الى الاعرابى
الذى اسلم عن غير اعجاز وقد قيل له من شئ اسلمت وما ذا رايت منه فقال ما امر بشئ فقال العقل ليته نهى
عنه ولا نهى عن شئ فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته
اباحه ومثله فى الكتاب المجيد كثير قال الله تع ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغى ليت شعرى اذا لم تمنع العقول من الظلم وتحضره ولم يكن عندها فى نفس الامر مع
قطع النظر عن الشرع ما هو ظلم ولم يكن بين الظلم وغيره فرق فما هذا الظلم الذى تنزه عنه تع وتقدس حتى
ترادفت به الايات كقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله ولا يظلم ربك احدا وقوله ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما ليت شعرى اذا لم تمنع العقول من الظلم وتحضره ولم يكن عندها فى
نفس الامر مع قطع النظر عن الشرع ما هو ظلم ولم يكن بين الظلم وغيره فرق فما هذا الظلم الذى تنزه عنه
تعالى وتقدس حتى الى غير ذلك انراه يقول انه لا يرتكب ما نهى عنه وهم قد اباحوا عليه كل شئ الا ما يمتنع
عقلا كالجمع بين النقيضين كلا بل الظلم ظلم فى نفس الامر مع قطع النظر عن الشرع بحضرة العقول وتمنع منه
وهو الذى حرمه على عباده وتنزه تع عنه وذلك كمؤاخذة العبد بما لم يعمل وحرمانه اجر ما عمل وهو الذى
اشار اليه فى كتابه العزيز حيث يقول من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اى
لا يحمل على المسئ عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن ثواب ما عمل وقال وما كان ربك مهلك القرى بظلم
واهلها مصلحون يشير الى انه لو اهلكها مع الاصلاح لكان ظلما فان قلت لا ريب ان هذه الاسماء كالعدل
والظلم والفاحشة والاثم كانت تقع على معانى معلومة كل واحد منها لمعنى واقصى ما فى هذه الايات الدالة
على الامر ببعضها والنهى عن بعض وليس فيها ان العقول مما تحكم بحسن الاول وقبح الثانى واين هذا من
ذاك قلت لا ريب ان وقوع العدل مثلا انما كان على معنى مستحسن مطلوب ووقوع البواقى على معانى مستقبحة
محضورة حتى كان تلك الالفاظ اعلام منصوبة بازاء الحسن والقبح والطلب والحضر وحتى كانه لما قال
ان الله يامر بالعدل وينهى عن الفحشاء قال انه يامر بهذا الشئ الحسن المطلوب وينهى عن هذا الامر القبيح
المذموم وبالجملة فليس العدل والظلم والفاحشة والمكرمة قبل تعلق الامر والنهى سواء كما يزعم هؤلاء فان

قلت

فان قلت ان اريد به اهل العرف واصحاب العقول رجع الى دعوى حكم العقل وان اردت ان فى الايات دلالة على
ذلك ثم قلت ان الله تع امر ونهى وانكر وعير وتنزه كما يامر بعضنا بعضا بالمعروف وينهى عن المنكر ونعير وننكر
وننزه نفوسنا على المثالب فدل على انها عنده قبل امره ونهيه وانكاره واعابته بمكانتها عندنا والاستشهاد
انما كان بهذا الاعتبار وهو واضح لا يكاد يخفى على من خاطب الناس وعرف مقاصدهم اولست اذا رايت انسانا
يعير اخر او ينزه عن شئ كما قال واذا فعلوا فاحشة الى ان قال قل ان الله لا يامر بالفحشاء تقطع بان ذلك حاصل
فى نظرهما او يحضر لا انه انما كان عيبا وعارا بهذا الخطاب كما يزعم هؤلاء ابعدهم الله فان قلت فليكن ذلك لكونه صفة
نقص او لكونه مفسدة تنفر منها النفوس قلت ان الذى يدل عليه الحوار ويقضى به المقام انه محضور ممنوع كما
هو واضح فان قلت من الجائز ان يكون حضره من الشرع السابق فكانه لما قال ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى
عن الفحشاء والمنكر قال ان الله يامر فى هذه الشريعة بما امر به من قبل فى الشرائع السالفة وقد ينهى الان عما نهى
عنه من قبل وح فلا يخرج عن السمع قلت غير خفى على من له ادنى مسكة انه انما يريد انه يامر فى نفس الامر والواقع
بما هو عدل فى نفس الامر والواقع وكذا النهى واين هذا من قوله واذا فعلوا فاحشة الاية وهذا ظاهر قل لى اذا
لم يكن للمطيع استحقاق وللمسئ استحقاق ولم تحكم العقول بقبح المساواة ولا بقبح خلف الوعود ولم تكن الافعال
معللة بالاغراض كما يزعم هؤلاء فبما ذا تعلق هذا الانكار الذى ملاء الكتاب وعلى من توجه كقوله ام حسب الذين
اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون وقوله
ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقوله افحسبتم انما خلقناكم
عبثا وقوله ايحسب الانسان ان يترك سدى وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا وقوله افلا تعقلون افلا تتفكرون فى مواطن كثيرة وقوله فى الفرقان لهم فيها ما يشاؤن كان على
ربك وعدا مسؤلا وفيم ضربت تلك الامثال كقوله مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا
من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فاتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون
بصير وقوله ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجرى من تحتها الانهار وله فيها من كل الثمرات
واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم
تتفكرون او ليس الغرض فى ذلك كله تنبيه العقول على ما فطرت عليه من استحسان الحسن والحكم به
ورفض القبيح ونفيه عنه تعالى حتى جعل من لم يتنبه لذلك بمنزلة من لا حس له فقال صم بكم عمى فهم لا يفقهون
واذا تبصرت وجدت كل عتاب فى الكتاب المجيد وكل انكار مبنيا على ذلك ولما راى القوم ظهور الحق
وانسداد الطرق نكصوا الى التعلق بشبهة الجبر فبنوا انكار هذه القاعدة العظمى على اصل فاسد تحكم
الضرورة والوجدان بفساده مع ان الكلام فى هذا الاصل مبنى عليها انقلبوا الامور دفاعا عن الضلالة بالتشبيه
وقررت بوجوه احدها ما ذكره جماعة من ان فعل العبد لو كان اختياريا لاحتاج الى مرجح وننقل الكلام الى
ذلك المرجح اعنى اعتقاد كون الفعل اصلح فانه ان كان اختياريا تسلسل والا فالاضطرار الثانى ما ذكره
العضدى من ان فعله ان كان لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك فذلك الاضطرار وان جاز وجوده وعدمه
فان افتقر الى مرجح قلنا هو مع مرجحه اما ان يكون لازم الصدور او جايزه فان كان لازما فالاضطرار والا فلا بد
من مرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل كان بحيث يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوى الحالين
من غير تجدد امر من الفاعل فهو لا اختيارى بل اتفاقى واذا لم يكن اختياريا لم يوصف بحسن ولا قبح اجماعا
اما عندنا فظ واما عندكم فلان الحسن والقبح من صفات الفعل المتمكن منه الثالث ما ذكره بعض المتاخرين
وهو اخصرها ان وجب صدور الفعل فلا اختيار والا فلا صدور لما تقرر من ان الفعل الشئ ما لم يجب

شبهة القوم

لم يوجد وطريوا اخرا جزائه جميع ما يتوقف عليه الفعل اذا تحقق فاما ان يلزم الفعل اولا وعلى الاول يلزم
الاضطرار وعلى الثاني يلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة بل يلزم مع الصدور الترجح لا لمرجح اذ
المفروض انه لم يزد على عدم الصدور وهذه الشبهة وان كانت في مصادمة الضرورة والوجدان فلا تستاهل
جوابا مع انها منقوضة بلزوم ذلك في حقه تعالى حرفا بحرف مع اتفاق المليين على اختياره فما يجاب به
هناك فهو جوابنا على ان اقصى ما في التعلق بشبهة الجبر في هذا الباب عدم اتصاف افعال العباد
بالحسن والقبح وخروج هذه القاعدة عن كونها مدركا للاحكام الشرعية الفرعية وانت تعلم ان المهم
منها والذي مهدت لاجله انما هو تعرف افعال الله جل شانه وبالجملة فهذا ونحوه بعد تمامه لا يستلزم
عدم حكم العقل بل اقصى ما فيه علم جريانه في هذا الصنف من الافعال كما هو واضح لكن حلها قد
اعضل على كثير من الناس حتى تعلق بعضهم بالتزام الترجيح بلا مرجح وقال اخرون لا ضرر في العجز عن
حل الشبهة بعد ثبوت الحق بالبينة والاول ظاهر البطلان مخالف للوجدان والثاني اعتراف بالعجز عن
عن الحل وقد تصدى الاستاد ادام الله حراسته لحلها بالتزام وجوب الصدور عند تحقق جميع ما
يتوقف عليه الفعل ولكن لا بمعنى امتناع الترك ليلزم الاضطرار بل بمعنى انه يفعل بالاختيار وهو قادر
على الترك الى حين الفعل وهذا كما تقطع بان زيدا سيعطي عمروا ويرد على بكر امانته ويبيع متاعه من خالد
اذا كان زيد قد اعد للصدقة مالا وتعرض له عمرو وطالبه بكر بالامانة وهو من اهل الديانة وكان قد باب
عليه متاعه وهو يحاول بيعه وقد بذل له خالد اضعاف ما يريد وكذلك سائر ما يعتاده الناس
في معاشراتهم ومحاوراتهم ومعاملاتهم ومجالستهم وحركاتهم وسكناتهم وتسليماتهم كما تقطع اذا رايت
زيدا وقد ورد عليه حبيبه الذي طالت غيبته ان سيحييه وكذلك سائر افعالهم فانك تقطع في جميع عاداتهم
بالوقوع عند اجتماع الشرائط وانتفاء الموانع ولكن على وجه الاختيار بحيث ان شاؤا لم يفعلوا وكذلك
قد تقطع عند قيام الامارات وتهيئة الاسباب من خير او شر من سرقة او زنى او نحو ذلك وكذا الكلام في
الترك كما تقطع بانه لا يفعل ذلك بمشهد من الناس وبالجملة فلوجوب الفعل ولزوم صدوره من الفاعل
معنيان احدهما كون الفعل بحيث يقطع بصدوره باختيار الفاعل اما لعلم غيبي او لقيام قرينة تفيد
القطع او لمراعاة عادة وهو قادر على الترك وهذا القسم يتعلق به التحسين والتقبيح الثاني كون الفعل بحيث
لا يستطيع الفاعل تركه ولا قدرة له عليه وهذا هو الذي لا يتعلق به التحسين والتقبيح الشرعيان فان اريد
الاول سلمناه ولا يستلزم الاضطرار وان اريد الثاني كما هو مقتضى قولهم بحيث لا يمكنه الترك حتى يكون
المراد بقولهم الفعل ما لم يجب لم يوجد ما لم يصر فاعله مضطرا مسلوب الاختيار لم يوجد منعناه لثبوت
القدرة وتحقق الاختيار الى حين الصدور والحاصل ان هذه الكلمة التي استاقوها دعوى مخالفة للوجدان
عارية عن البرهان ووجوب الفعل عند وجود المرجح وامتناعه عند عدمه انما هو بالمعنى الاول فان العقل
يقطع والوجدان يحكم والعادة جارية بان القادر المختار يفعل عند وجود المرجح ولا يفعل عند عدمه ولكن
بحيث اذا شاء في الاول ترك وفي الثاني فعل لان وجود المرجح يكون سالبا للقدرة على الترك وعدمه سالب للقدرة
على الفعل اولست اذا كان عندك سم قاتل وليس هناك ما يرجح لك تناوله تجد من نفسك انك قادر على ان تمد
يدك اليه وتضعه في فيك ثم تبتلعه كما هو بديهي وكذا الكلام في الترك عند وجود المرجح ولا يختلف الحال سواء
كان المرجح من فعل الغير او من فعله لاستمرار القدرة والاختيار الى حين الفعل وما اشتهر في الحل واعتمده العلامة من
من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده وانما يلزم الجبر لو كان الوجوب لا عن قدرة واختيار ان اريد
به ذلك والا لم يدفع السؤال فان الفاعل اذا سلب القدرة والاختيار قبل الفعل ولو بعد الارادة التي هي الجزء

الاخير

6

الاخير من العلة التامة كما صرحوا به كان فعله بدون اختيار ولا يجديه سبق الاختيار الا ان يقال ان بلوغه الى الوجوب
لما كان عن اختيار صح ان يوصف بالحسن والقبح ويترتب عليه الثواب والعقاب وفيه ان تكليفه حينئذ يكون كتكليف
من القى نفسه في بئر فلا يقدر على الخروج بالواجبات ولزوم وقوع الفعل بعدها التي لا تتم الا به بل كنهي المومى عن
الاصابة ولا ريب في قبحه فلم يغن شيئا وانى يلتزم مثلها ذلك ونحن نجد ان حال الفاعل الى ان يفعل لا يختلف
في القدرة اصلا فكيف يدعى سلبها على ان دعوى سلب القدرة قبل الفعل مخالف للوجدان فانا نجده على حال
واحد في الاختيار لم يختلف اصلا الى حين الصدور وكفاك منبها على الاختيار ما هدرت به شقاشق الكتاب
المجيد وتنادت به السنة المتواترة التي لا تقبل التاويل من الوعد والوعيد والترغيب والتهديد وانه تعالى
لا يكلف نفسا الا وسعها وما دل على طلب المسارعة في الطاعات والمنافسة فيها وعلى اعتراف الكفار
بما يوجب العذاب وطلب الرجوع للتدارك وما يوجب الملامة على العصاة يوم القيمة كقوله تعالى كيف تكفرون
بالله وقوله الم ياتكم نذير واعترافهم بصدور الافعال عن انفسهم كقوله انا ظلمنا انفسنا اطعنا سادتنا الى
غير ذلك قل لي ان لم يكن هناك استحقاق للاختيار فاين اذن وصفه تعالى نفسه المقدسة بالعفو والرحمة
والمغفرة وهل يكون العفو الا عن استحقاق وقد سالت الولد المؤيد ابقاه الله تعالى يوما عن هذا الاشكال
وكان في حاجة فما لبث ان جائني بجواب الاستاد مهذبا ومن هذا الجواب يخرج الجواب عن سؤال الارادة وهو
ان الفعل الاختياري ما لا يقع الا بارادة فان كانت من فعله ايضا تسلسل وان كانت من فعل الغير جاء
الاضطرار وهو طريق اخر لشبهة الجبر والحل تارة بالتزام الشق الاول ولا تسلسل لان المختار من كان
فعله بالارادة لا من كانت ارادته ايضا بالارادة والوجدان شاهد صدق فانا لا نفعل الا بارادة ونريد بلا
ارادة واخرى بالتزام الثاني كما عليه الاكثر بل ربما حكي الاجماع ولا اضطرار لانها بعد تحققها لا تسلب
اختياره وقدرته بل ما زال مختارا قادرا على الترك الى حين صدور الفعل والحاصل ان اقصى ما تثبت هو
ان فاعل المختار لا يفعل فعلا اختياريا حتى يثبت المرجح وتتحقق الارادة سواء كانا منه او من غيره وسواء
كان ما به الترجيح مطابقا للواقع او مخالفا اما انهما اذا وجدا سلبناه القدرة والاختيار فمجرد دعوى ظاهرة
البطلان مخالفة للوجدان بل اذا وجدا فعل وهو على اختياره وقدرته واستطاعته والتلازم الواقع بين
وجودهما ووجود الفعل لا يقدح في الاختيار ولمكان هذا التلازم مع اختيار كون الارادة من فعل العبد كان
الامر واسطة بين الامرين لا جبر كما يتوهم من حال الارادة ولزوم وقوع الفعل بعدها ولا تفويض كما يقتضيه
استمرار الاختيار في حال ليان ما اختلف الحال كما ترى بعد الايثار في الاصابة والالقاء في الكر وبالجملة
القدرة والاختيار وهذا من اوجه ما يقال في بيان ذلك وتمام القول في ذلك مر في اخر باب الكتاب ثم الحق
من الارادة انها لا تبلغ الى الاضطرار الذي يقع به العذر وذلك لان اصل الارادة الذي هو انبعاث
الشوق الى الفعل عند تخيل الداعي الذي هو الملايم او المنافر وان كان يجيء بغتة شاء او ابى من حيث انه من
اثار القوى الخلقية كالقوة الشهوية والغضبية ونحوها ثم يتزايد ويتاكد الى ان يصل الى العزم لكن الارادة
ليست هي مجرد الشوق وانما هي ذلك العزم الذي يكون اخيرا وهو مما يمكن ان يزاول ويدافع بما هو مقرر في
علم الاخلاق اما عند حدوث الشوق فلا يقع العزم او بعد وقوعه فيزول به المزاولة وكيف كان فمن يقول
بالاضطرار لا يقول ان الله تعالى يخلقها في النفس ابتداء وانما يريد ما ذكرنا من كونها من اثار ما جبل عليه
الانسان والذي يؤيد ما قلناه ان اثار مثل الشجاعة والكرم والجبن والبخل في ارادة اثارها اعني الاقدام
والبذل والفرار والمنع اشد حتى ان اول شيء يفجاه العزم ومع ذلك فقد يزاول حتى يقف الشجاع عن النزال
والكريم عن العطاء والجبان عن الفرار والبخيل على المنع وعلى هذا النمط يجري الكلام في حق الواجب تعالى

والواجب العقلي ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم والشرعي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وعكسه الحرام فبينهما وجه المنظر امورا

ونقدس فانه ما كان ليفعل فعلا الا وهو في نفس الامر اصلح بحكم الحكمة البالغة وهو المرجح ومتى كان كذلك في نفس الامر علمه وتلك ارادته فانها عبارة عن العلم بالاصلح وههنا يظهر لك ان التلازم بين الفعل والاراده لا ينافي القدرة والاختيار خصوصا على ما يذهب اليه الخصم من زيادة الارادة وقدمها فانها ح لا تكون منه الا ان ارادة العبد كذلك فلو اقتضى التلازم سلب الاختيار في العبد لاقتضى في الواجب وهو الكفر الصراح واما على طريقتنا فلان علمه تع لما كان عبارة عن كون الاشياء منكشفة له غير خفية عليه كانت ارادته عبارة عن انكشاف كون هذا الفعل اصلح وهذا ليس من مقولة الفعل بل هو امر اعتباري من مقتضيات الذات الواجب ولوازمها فان الاشياء منكشفة له البتة على ما هي عليه في نفس الامر وليس هو بحيث ان تعلقت به المشية وقع والا لم يقع كما هو الشان في الافعال الاختيارية بل هو عالم البتة ومتى علم بالاصلح فعل البتة لمكان الحكمة حيث ما تعلق به الصلاح من الوقت والمكان والهيئة وغير ذلك من الصفات كما ان المختار منا يفعل على نحو ما تعلقت به الارادة وهنا سؤالا يتسائل عنهما احدهما انه اذا كان تعالى لا يفعل الا الاصلح فعلام خلق في الانسان هاتين القوتين العضبية والشهوية وهما معدنا العصيان الثاني اذا علم ان الطالح وان كان قادرا على الطاعة سيختار المعصية فعلام خلقه واي صلاح له في خلقه وهل يترتب عليه الا العقاب والجواب عن الاول انه انما خلقهما فيه لقوام النوع واستقامة النظام فصرفهما في المعصية كالجوارح انما خلقها لذلك وللطاعات وهو يتصرف بها في المعاصي مع ما في ذلك من الابتلاء ليستحق بالاعمال اليسيرة الكرامة التي لا انقطاع لها حتى انه ربما فاق الملائكة المقربين فكان ذلك لطفا واي صلاح اجل من اللطف وعن الثاني ان الغرض والحكمة في الخلق التعريض للثواب وذلك متحقق في الكل على ان الحكمة اقتضت ان يكون التكليف على وجه الابتلاء ولا ريب ان وجود العصاة والكفرة في الناس تجري عليهم نعم الله جل شانه كغيرهم بل اعظم من اجود طرق الابتلاء والاختبار يشاهد جريان نعم الله مع العصيان والكفر ويتكلف المشاق في الطاعات ان هذا هو الاخلاص في العبادة الذي خلقوا لاجله ولا يحسن ان يقابل ذلك الجزاء الاعظم الخبات وما فيها سواء وبالجملة فوجود اهل الطاعات والمعاصي والمؤمنين والكفرة كوجود اهل الفقر والغناء والصحة والسقم والعلم والجهل ونحو ذلك في توقف الاحكام عليه على ان عذاب الطالح ان كان منقطعا فلا ريب ان خلوده في الجنة بعد انقطاع العذاب ارجح فكان ايجاده صلاحا لزيادة البقاء في الجنة بعد اسقاط ما يقابله من الاقامة السابقة في النار بما لا يتناهى وان كان دائما ونعوذ بالله فلو لم يكن الا مصالح عباده المؤمنين وما يترتب على ذلك من الابتلاء لكفى فان اكثر انواع الاذى الواصلة اليهم من شتم وضرب واهانة وقتل واخافة ونحو ذلك انما تصدر عنهم وذلك اشد على المؤمنين من الابتلاء بما سواه في الاوجاع ونحوها وفيه يكون الابتلاء الاعظم ويكون القابض على دينه كالقابض على الجمر وليست النفوس الكافرة المنكرة لنعم الله باكرم على الله من السباع والهوام وساير ما خلق للابتلاء حاكان الغرض من خلقه مصالح العباد ثم بعد ظهور المصلحة في خلقه فالذي سوغ عذابه قدرته وبعثة الرسل الى مثله لئلا يكون له على الله تعم حجة **قوله** والواجب العقلي الخ لما نظر في الدعوى الثانية اعني دعوى ملازمة حكم الشرع لحكم العقل وكان ذلك مخالفا لمقتضى النظر لان مخالفته لحكم العقل اما لعدم اصابته الواقع وذلك محال او لتجويز خطاء العقل والمفروض انه قاطع اذ الكلام انما هو فيما يقطع فيه بالحسن او القبح اراد ان يبين ان ما يحكم به الشرع مغاير لما يحكم به العقل والحكم باحد المتغايرين لا يستلزم الحكم بالاخر وان كان الحاكم واحدا الا ان يدل دليل على التلازم من عقل ونقل لكن الدليل دل على عدم التلازم وكان عدم قيام الدليل على التلازم كافيا فكيف وقد قام على العدم فكان هذا في التحقيق وجه نظر ايضا لكنه اعرض عنه وعدل الى الوجوه الدالة على العدم لان مصادرة الاول التمسك بالاصل ونحن نقول هنا مقدمات متى سلمت لزم الاعتراف بالتلازم

بديهة

الاول لان قوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ظاهر في ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة الرسل فلا وجوب ولا تحريم الا وهو مستفاد من الرسول فان قلت يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا يعاقبه الله تعم الا بعد بيان الرسول ليضم لينتفيا عند العقل والنقل لطفا منه تعالى قلت ظ لان الواجب شرعا مثلا ما يجوز المكلف العقاب على تركه فلا يتصور وجوب شرعي مثلا عند الجزم بسبب اخبار الله تعم بعدم العقاب بل لا يكون ح الا الوجوب العقلي

7

بديهة الاولى الضرورية التي تقدم اثباتها وهي حكم العقل بالحسن والقبح الثانية ان كل ما حسنه العقل او قبحه فهو عند الشارع حسن او قبيح لما مر من قطع العقل واصابة الشرع واتهام العقل بالخطاء في الضروريات مفض الى انقطاع في العقايد الواجبة حتى اثبات الصانع فانها من النظريات وليس لاحد ان يعترف بالاولى ويمنع الثانية حتى الاشعري المنكر لتعليل افعاله تعم بالاغراض لان ادراكه لحسن الشيء او قبحه وعلمه به ليس من مقولة الافعال كي يجب اقدامه على التحسين والتقبيح لا لداع بل من مقولة الصفات اذ لا زال عالما بذلك فلا بد وان يصيب الواقع فلا وجه لما توهمه بعضهم من ان له ان يلتزم الاولى ويمنع الثانية وكانه يريد بتحسين الشارع وتقبيحه ثوابه وعقابه فان الاشعري مما يجيز ذلك بناء على عدم التعليل لكنا انما نريد بالحسن والقبح هنا ما يدركه العقل الثالثة ان كلما حسنه الشارع او قبحه وعلم بحسنه او قبحه كان بحيث يامر به او ينهى عنه والا لكان بحيث يجيز ترك الواجب اللازم كشكر المنعم ورد الوديعة وفعل القبيح المحظور كقتل النفوس ونهب الاموال وذلك على الله تعم محال الرابعة ان كلما كان بهذه الحيثية فقد كلف به فامر به او نهى عنه لاقتضاء الحكمة في ابداع هذا الصنع العظيم الشان الذي خلق لاجله السموات والارض وما فيهما وصرفه فيما سواه من العوالم بسلطان العقل التكليف على انه لا نزاع فيه لمسلم فاذا لم يجعله بما تقطع العقول بوجوبه وحسنه وحضره وقبحه وبدور عليه استقامة النظام فما ذا الخامسة ان كل فاعل للمامور به مستحق للثواب وكل تارك له او فاعل للمنهي عنه مستحق للعقاب وهذه اجماعية لا نزاع فيها وبعد ثبوت هذه المقدمات يلزم ان كل فاعل لما حسنه العقل او قبحه مستحق للثواب او العقاب بديهة اذ هو نتيجة تسليمها وهو مضمون دعوى الثانية وطريق اخر اخصر من هذا سيشير اليه المص وهو ان الواجب العقلي يكون تاركه ممقوتا عند ارباب الحكمة واهل العقول وكل ما كان عند الله كذلك فهو مستحق عنده للعقاب فقد ظهر التلازم بين الايجاب العقلي والوجوب الشرعي هنا وربما ادعى اتحاد المحكوم به فيهما فان العقل كما يحكم باستحقاق المدح والذم كذلك يحكم باستحقاق الثواب والعقاب بحسب حال الامر والعمل وكذلك الشرع كما يحكم باستحقاق الثواب والعقاب كذلك يحكم باستحقاق المدح والذم وما زال يمدح اهل الطاعات ويشكرهم ويذم اهل المعاصي وينقصهم وفيه نظر **قوله** الاول ان قوله تعم الخ اولها فيه ان المراد بالتعذيب على ما يقتضيه السوق لقوله بعدها واذا اردنا ان نهلك قرية الاية وقوله وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح الاخذ العاجل وانزال العذاب في الدنيا كما نزل بعاد وثمود وقوم لوط واصحاب الايكة وال فرعون سلمنا ولكن ذلك فيما لا تقطع العقول بوجوبه او حضره واما ما يتبين لديها وجوبه او حضره فعليه العقاب بعث ام لم يبعث لبلوغه في الظهور الى مرتبة لا يبلغ اليها الانذار فكانت الاية مخصوصة بما ذكر وكيف لا يكون مخصوصا واقصى مراتبها العموم ودليل العقل الدال على الملازمة خاص ينص على كل جزئي جزئي والخاص يحكم على العام سلمنا ولكن المنفي انما هو وقوع العذاب لا استحقاقه والحكم الشرعي انما هو الثاني لا الاول وقول المص لا يتصور وجوب الشرعي مثلا عند الجزم الخ يدفعه ان الايجاب هو الطلب على سبيل الحتم سواء جزم المكلف بالعقاب على الترك او جاز او قطع بالعفو لما عرف من عادته في الحلم او لامر اخر كالاخبار بعدم التعذيب لاول مرة او نحو ذلك و بالجملة فلا دخل لاعتقاد المكلف في تحقيق ماهية الوجوب وبذلك يندفع ما ذكره الشم من ان اخبار الله تعم بنفي التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون ثمة طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة واي باس في ان يقول هذا واجب لا يجوز تركه وذاك حرام لا يجوز فعله وتارك الاول وفاعل الثاني مستحق للعقاب لكني كتبت على نفسي اني لا اعاقب الا بعد الاعذار والانذار ولا اكتفي بواحدة دون اخرى فكان حاصل ما اجاب به المص ان الاية وان لم تدل على نفي الوجوب الشرعي قبل البعثة صريحا لكنها دلت على نفي لازمه وهو تجويز العقاب على تركه ونفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم وحاصل الدفع منع كون تجويز العقاب لازما انما اللازم لاعتقاد الوجوب الحكم باستحقاق العقاب على الترك وان قطع بعدمه لعارض وهذا كتاخر العقاب الى يوم القيمة واين تجد بد العقاب

ظهور التلازم بين الوجوب العقلي والوجوب الشرعي

قال الحكم في الباب

قوله تعم وما كنا معذبين اه ... قوما عذاب الاستيصال الا بعد الاعذار والانذار لهم بابلغ الوجوه ... ارسال الرسل ... والعدل وان يجوز ان نؤخذهم على ما يتعلق العقل ... فعلى هذا التاويل يكون الاية ... وان عباس قال الاكثر ... الاصح ان المراد بالاية انه لا يعذب سبحانه في الدنيا ولا في الاخرة الا بعد البعث ... الاية خاصة فيما يتعلق بالسمع ... فاما ما كانت الحجة فيه من جهة العقل ... بالاية فانه يجوز العقاب ... يبعث الرسول عند من قال ان التكليف العقلي ينفك عن التكليف السمعي ... ثم يقولون انه دال ... بعثة الرسول فان الله ... في الكلام والعقل والارض والطول ... هذا انه سبحانه لا يعاقب ... الرسول المبعوث الحق الهادي الى الرشد

الثلث ما ورد من الاخبار كما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله ع قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث والتطبيق كما مر وايضا قد نقل تواتر الاخبار بانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وبانه على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد وبانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ع

بعد من الاباحة بعد ثبوت الوجوب والحرمة فان قلت لو كان هناك استحقاق لوقع المستحق بحكم الحكمة فكان نفي العذاب دليلا على نفي الاستحقاق قلنا الحكمة لا تابى العفو انما توجب توفية الاستحقاق في الخبر لكن يبقى ان العفو انما يحسن لداعي ولا داعي مع الكفر ويجاب بان عدم ظهور الداعي لا يستلزم نفيه بعد القطع بالحكم بالاستحقاق لضرورة القبح سلمنا ولكن كفى بالاستكانة وشدة التضرع والاستسلام والتوبة عن صميم الفؤاد والرجوع الى الله تع عند مشاهدة العذاب يوم القيمة داعيا الى العفو سلمنا ولكن يكون هذا دليلا على التخصيص او على ارادة العذاب العاجل ومن تناول الرسول بالعقل لما بينهما من المشاركة في الهداية والارشاد حتى يكون دليلا على توقف العذاب على العقل او بما يتناول العقل فقد ابعد نعم قد يجعل قوله حتى نبعث رسولا كناية عن الاعلام وكيف كان فهذه الاية ليست من هذا المطلب في شيء وما كنا نعرف المتعلق بها في هذه المباحث الا الاشاعرة يحتجون بها على ان المدار على الارسال ولا دخل للعقل **قوله** الثاني الى قوله والتطبيق كما مر يريد ان هذا الخبر دل على ان الاحتجاج على العباد انما هو بما اتاهم وعرفهم وارسل به الرسل وانزل به الكتب فامر به او نهى عنه وقضيته ذلك انه لا حجة قبل الارسال ولو كان حكم العقل مستلزما لحكم الشرع لصح الاحتجاج به ويتوجه عليه ان الايتان في نفسه ظاهر فيما منحهم من العقل والنظر مع انه عطف عليه الارسال والعطف ظاهر في المغايرة وخاصة اذا كان بثم فكيف يراد به ما جاء به الرسول ونزل به الكتاب سلمنا ولكن دعوى الحصر في حيز المنع لعدم ما يدل عليه والاحتجاج بشيء لا يستلزم عدم الاحتجاج بغيره وانما خص هذا بالذكر لان الغرض الرد على المرجئة الذين ينفون العقاب عن اهل الكباير وان نطق بتحريمها الكتاب وجاء به الرسول سلمنا ولكن عدم الاحتجاج لا يستلزم عدم صحة الاحتجاج ولازم الحجية صحته لا وقوعه وح فنقول ان ما حكم به العقل ما يصح ان يحتج الله به على العباد لمكان الملازمة لكنه جل وعلا تكرم وتفضل ولم يحتج الا بما جاءت به الرسول ونطقت به الكتب كما ان المخالف له مستحق للعقاب لكنه تكرم فلم يعاقب الا على مخالفة ما جاءت به الرسل اهكذا يكون الاعراض عن القواعد القطعية قل لي ايما اوثق في النفس الطريق الذي لا يمر بساحة الريب ام ما يحتمل التحريف والتبديل وضروب المعاني وكان اقصى مراتبه الظن افبعد علمنا بحجية الشارع له او بعضه اباه من توقف في العمل اولست تعلم انه اذا تعارضت الادلة العقلية النظرية فضلا عن الضرورية وخطاب الكتاب المجيد فضلا عن غيره قدم ما قضى به العقل على ما نطق به الكتاب كساير ما دل على الجبر والتشبيه فما ظنك بما نطقت به العقول بطريق الضرورة اترانا نعرض عنه لشبهة عموم خبر احاد كلا بل اقصى مراتب لاخفاء بالخبر ان نخصصه به **قوله** وايضا قد نقل تواتر الاخبار الخ هذه الامور الاربعة التي ادعى فيها التواتر مسلمة في الجملة والتقريب ان الملازمة لو صحت لكان في حكم العقل تكليف حسب ما قرر في المقدمة الرابعة عند بيان الملازمة ولم يصح حصر البيان الا في الله والامام فان العقول مما تدرك الصلاح والفساد بل لا تدرك الا ذلك ولا حصر الغاية في ورود النهي بل كان تقبيح العقل نهيا ولا يعذر اهل الفترة ويتوجه على الاول ان المراد لا يتعلق باحد تكليف يترتب عليه العقاب حتى يقع البيان بالبعثة لتقوم الحجة البالغة ويكون الهلاك والنجاة عن بينة وذلك لا ينافي صحة الاكتفاء بحكم العقل والحكم باستحقاق الثواب والعقاب وابن مقام العدل من مقام الاحسان والفضل وعلى الثاني والثالث ان المراد ان الله تعم قد جعل على نفسه تفضلا منه بيان ما به الصلاح والفساد وما يقوم به النظام وبعث الرسل ونصب الائمة لذلك وان قام العقل باكثر ذلك وان لم يلزمه لكنه ابى الا الاحسان وتاكيد البيان ولم يقنع بواحدة دون اخرى والا فما به الصلاح مما اتفقت عليه الشرايع واجتمعت عليه الكلمة فكان يغني السابق عن اللاحق ان كان بين الانبياء فترة فما بال الائمة يقوم الاول باثر النبي والباقون واحد بعد واحد اللهم الا ان يكون المراد بالتعريف ان يقودهم الى الصلاح ويذودهم عن الفساد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود ويكون وجارح في الجواب وعن الرابع ان الصفح عن اهل الفترة لعدم تاكد البيان بترادف السمع والعقل لما كتب على نفسه من الرحمة ان لا يعاقب الا بعد

الاعذار

ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم والظ منها حصر العلم بهما في ذلك وبان اهل الفترة واشباههم معذورون وبكون تكليفهم يوم الحشر وايضا فقد ورد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي رواه ابن بابويه في الفقيه في تجويز القنوت بالفارسية فيفهم دخول غير المنصوص في المباح الثالث ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه حينئذ

٨

الاعذار والانذار لا ينافي الحكم باستحقاق العقاب بمجرد حكم العقل باستحقاق الذم ثم نقول بعد هذا انه اقصى ما في هذه الاربعة دعوى العموم ويعارضها دليل العقل الدال على الملازمة الثابت بالمقدمات الخمس فيحكم خصوصا في باب التخصيص واذا خصصنا المتواتر من كتاب وسنة بخبر الواحد بعد غلبة الظن بالتخصيص اترانا نمنع من تخصيصه بالقاطع ان اقام عذر اهل الفترة واشباههم فيما قطعت به العقول من الاحكام الفرعية وحكم بتوقف التكليف بها على البعثة فما كان ليعذرهم فيما يستقل به من الاحكام الاصولية كمعرفة الله جل شانه ويزعم ان الناس لا يكلفون بها الا بعدها اين اذن قولهم ص العقل حجة من داخل وهل قامت الحجج السمعية الا به فكيف يعرض عنه فيما قطع به بديهة او كسبا وما جاء في بعض الاخبار من تكليف بعض الناس يوم الحشر فالظاهر اختصاصه بضعفاء العقول من النساء والصبيان ومن لا يستطيع سبيلا الى تعرف الشرايع والسؤال عن حملة الاديان يبتلون فيؤجج لهم نار ويؤمرون بدخولها ويرد ذلك الى اختبارهم فمن اطاع وسلم ووطن نفسه على الدخول امتثالا لامر الله جل شانه ادخل الجنة وكان ذلك له جزاء ومن ابى ادخل النار لمكان العصيان وليس ذلك لاهل البصاير النافذة من اهل الشرك وعبدة الاصنام وهم يرون اهل الملل وحملة الاديان ويقدرون على الوصول الى القسيسين والرهبان فان الارض لا تخلو من حجة وليس معنى الفترة انعدام الحجة بل الغنو في ظهورها ولو لم يجب السؤال والتعرف وبذل الوسع والجد والاجتهاد في تطلب محض الحق وما فيه السلامة ودفع الضرر المظنون والاخذ بالحائطة لانبسط العذر لساير اهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة بل لو لم يجب الاخذ بما اوجبته العقول حين الفترة لم يجب النظر في الاعجاز بعد بعثته اذ اقصاه بعد تسليم قاعدة التحسين ارتكاب ما تقبحه العقول مما بال العذاب والتخليل في النار ولولا ان كل ما اوجبه العقل يوجبه الله تعالى واما قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه فاقصاه العموم وهو مخصوص بما دل على الملازمة من الدليل العقلي **قوله** الثالث ما عليه اصحابنا والمعتزلة الخ اللطف ما يقرب معه العبد من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية وليس له حظ في التمكين ولا يبلغ الى الالجاء وذلك كارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجز واقامة الحجج واحترزوا بقيد التمكين عما لا يمكن بدونه فلا يكون من اللطف وذلك كالقدرة وخلق الالات وقد اختلف فيه الاشاعرة والعدلية فالاشاعرة حيث لم يوجبوا على الله تعم شيئا لم يوجبوه واما العدلية فقد اوجبوه عليه جريا على قانون الحكمة محتجين بان الاخلال به نقض للغرض ومثلوه بمن اراد حضور شخص الى مائدته وهو يعلم انه لا يحضر الا بارسال رسول او انفاذ رقعة او لطف في مقال ولم يكن عليه في شيء من ذلك مشقة ولا غضاضة اليس يجب عليه ذلك لانتقاض غرضه بدونه والا فليس بحكيم وكذلك الله جل شانه لما كان مريدا لطاعة العبد كارها المعصية فاذا علم انه لا يختار الطاعة الا بفعل يفعله فيه او في غيره ولا مشقة ولا غضاضة لزمه ذلك بمقتضى الحكمة والا فليس بمريد ولا ريب ان تكليف العبد بما يجب عليه ويمتنع ومخاطبته به وان كان مما يستقل به عقله مما يقربه الى الطاعة ويحمله عليها ويهز من عطفه فيكون واجبا واذا ثبت وجوب التكليف امتنع العقاب بدونه لقبحه فيبطل دعوى الملازمة بين الايجاب العقلي وترتيب العقاب الذي هو عبارة عن الايجاب الشرعي او لازم من لوازمه ونحن نقول اللطف ضربان واجب لازم لا بد منه وهو ما لا تقوم الحجة الا به ويقبح التعذيب مع عدمه وذلك كبيان ما لا يستقل بادراكه العقول او ما بين من قبل فتكراد بيانه وارداف الادلة عليه فضل ولو كان كل لطف واجبا كما هو ظاهر الاكثرين لم تقم لله على احد حجة اذ لا ريب انه لو ارسل الانبياء ملوكا او ارسل الى كل قوم نبيا من اجلائهم واهل الثروة والعدد منهم وجاء الى كل رئيس بحجة واعطى كل واحد جل ما يتمناه واحيا له اعزة موتاه وانطق له بعض العجم واحيا لهم بعض الاموات يخبرونهم بما عاينوه في عالم البرزخ او عاجل كل عاص او مكذب للنبي ص او منكر للصانع بما يكون فيه عبرة او جعل الصيام شفاء من الاسقام والصلوة منجحة للسؤال والبيت مطويا بغلق العقيان كما قال امير المؤمنين ع ما بين زمردة خضراء

وايضا العقل يحكم بانه يبعد من الله تع ان يكون بعض احكامه لا يجد ادراكه العقول مع شدة اختلافهم في الادلة
والاحكام ممتنعا انضباطه ببعض ويشرع فانه يوجب الاختلاف والنزاع مع ان رفعه من احدى الفوائد
في ارسال الرسل ونصب الاوصياء ع فعلى ما ذكرنا يشكل التعلق بهذه الطريقة في اثبات الاحكام الشرعية
الغير المنصوصة لكن الظاهر انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع

وياقوتة حمراء ونور وضيا بين جنات وانهار وسهل وقرار جم الاشجار داني الثمار ملتف النبات متصل القرى
بين برة سمراء وروضة خضراء وارياف محدقة وغياض مغدقة وزروع ناضرة وطرق عامرة وحدائق كثيرة
او مكن ائمة الدين وارباب الشريعة من اقامة الحدود وامضاء الاحكام ونشر العلوم واظهار الدعوة ودوام
الظهور لكانوا بذلك اقرب الى الطاعات وادعى الى الانقياد وابعد عن المعاصي فكان ما اهمل من الالطاف الواجبة
اكثر مما فعل وقد تعالى عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة لو صح ذلك لامتنع ما جرت به عادة الله من التكليف على
وجه الابتلاء كلا بل ذلك كله الطاف زائدة يتفضل بها على من يشاء من عباده حسب ما يقتضيه المصلحة وتقتضي
به الحكمة كما تفضل على ابي ذر بكلام الذئب وكما يتفضل على كثير من الناس بان ينشأ بين اهل الصلاح والتقوى
وطلبة العلم كيف وفي الطافه العامة من ارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الائمة ونشر المواعظ وقص العبر
والتهديد على المعاصي واقامة الحجج وتغيير الاحوال وموت الامثال الى غير ذلك مما لا يحصى ما يزيد على الواجب
حيث وعلى هذا فنقول التكليف فيما يستقل به العقل لطف ان اراد اللطف الواجب منعنا الصغرى لما عرفت
من انه زائد وان اراد المطلق سلمناها ومنعنا الكبرى القائلة بان العقاب بدون مطلق اللطف قبيح وانما يقبح
بدون الواجب فان قلت تعريفهم للطف بما ليس له حظ في التمكين يقتضي ان ما ضربته مثالا للواجب ليس من
اللطف فان التمكن من الامتثال كما يتوقف على القدرة والالة كذلك يتوقف على العلم بالمراد وكل ما لا يستقل به العقل
من التكاليف فهو من هذا القبيل فكان له حظا في التمكين فلا يكون بيانه من اللطف في شيء ويتعين ان يكون المراد به
بيان ما يستقل به العقل قلت لم يريدوا بهذا القيد الا اخراج ما يتحقق به الاختيار من القدرة والالات والافهام الذي
مثلوه بما مثلنا وذلك انهم قسموه الى ثلثة اقسام فقالوا ان اللطف اما ان يكون من فعل الله او من فعل الغير والثاني
اما ان يكون لطفا لفعل نفسه او لفعل غيره ومثلوا للاول بارسال الرسل وخلق المعجز ونصب الادلة وللثاني بمتابعة
الرسل والائمة والاقتداء بهم والنظر في دلائلهم وللثالث بتبليغ الرسالة واداء الشريعة واوجبوا عليه في الاول الفعل
وفي الثاني ان يعرف الفاعل بذلك وان يوجبوه عليه وفي الثالث ان يوجبه عليه وان يحصل لذلك الغير في القيام
بذلك اللطف مصلحة وفائدة فان تكليف شخص لمصلحة غيره قبيح وعللوه ما عدا هذا الاخير بلزوم نقض الغرض
قوله وايضا العقل يحكم الخ هذه علاوة ورجوع الى الاستدلال بتقبيح العقل على نفي الملازمة بين حكم العقل
وترتيب العقاب وحاصله ان الاتفاق في الدين مطلوب للشارع فان الغرض من الخلق وان كان هو نفس العبادة
والتدين بدين الله لكن لما كان مطلوبا من كل احد كان الاتفاق ايضا مطلوبا بالتبع ورد بعض الاحكام الى العقول
المختلفة مفض الى اختلاف الاحكام واختلاف الناس في التدين فكان نقضا للغرض وهو قبيح وفيه ان هذا
انما يتم فيما لم يقطع به العقل من الاحكام او قطع ولكن بطريق الكسب والاستدلال لانها مما يختلف اما اذا
قطع بطريق الضرورة فلا لاستحالة اختلاف العقول في ضروريات العقل والافليس بضروري لديه واتفاقها
مع شدة اختلافها ادل على مطابقة ما اتفقت فيه للواقع والحق ان دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
ان كانت كلية على الاطلاق بحيث يتناول ما حكم به العقل بالاستدلال ايضا كما هو ظاهر اطلاقهم توجه ما ذكره المص
من بعد رد بعض الاحكام الى ما تختلف فيه العقول من الادراك عن قانون الحكمة لمخالفته للغرض المطلوب لكن
المص يدعي السلب الكلي اي لا شيء من حكم العقل بمستلزم حكم الشرع كما ينطق به وجوه النظر لو تمت بل صريح قوله
اولا لكن في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر وتامل فلم يدفع ذلك عنه ضيما وان
كانت مخصوصة بما حكم به ضرورة بناء على ان المراد ما حكم به العقل في حد ذاته من دون حاجة الى مراعاة
استدلال لم يتوجه هذا السؤال فان قلت رد الاحكام الشرعية الى الامور المختلفة ليس بعزيز في الشريعة اليس
قد جعل اخبار الاحاد مدركا للاحكام مع ما فيها من الاختلاف الشديد قلت لم يجعلها مدركا حتى ضبط قوانين

للتخلص من الاختلاف حسب ما هو مسطور في باب التعادل والتراجيح على ان الخطاب هو الطريق الاصلي الموصل
الى مراد الشارع غاية ما هناك انه عرض له هذا الاختلاف ثم انا لم نصل اليها ونأخذ بها الا بالقواطع والشان في قيامه
ههنا ثم التحقيق ان الذي يستلزم الحكم الشرعي انما هو الحكم العقلي الضروري فانه هو الذي يستحيل مخالفته للواقع
فيستكشف به حكم الشارع قطعا واما الكسبي فلا ملازمة بينه وبين الواقع فكيف يدعى الملازمة بينه وبين حكم الشارع
مع ان العلم فرع القطع بالمطابقة للواقع فان قلت اذا قطعت بحكم ولو بالاستدلال امتنع لديك مخالفته للواقع والا
فلست بقاطع ومتى قطعت المطابقة قطعت بحكم الشارع لاستحالة مخالفته للواقع قلت ليس الكلام في خصوص كل
قطع وانما الكلام في تقرير هذه الضابطة وهو انه كلما قطع العقل بحكم علم ان الشارع حاكم به ومعلوم ان دعوى
التلازم بين قطع كل قاطع وحكم الشارع انما يتم بمقدمتين احدهما ان كل ما قطع به العقل فهو مطابق للواقع الثانية
ان كل ما طابق الواقع فقد حكم به الشارع لانه لا يخطي الواقع لتجعل الاولى كبرى قياس ينتج ان هذا الذي قطع به عقلي
مطابق للواقع وصورته هذا قطع به عقلي وكلما قطع به العقل فهو مطابق للواقع فهذا مطابق للواقع والثاني
كبرى قياس صغراه نتيجة الاول لينتج ان ما قطعت به قد حكم به الشارع ومن المعلوم ان كلية الكبرى الاولى القائلة
ان كلما قطع به عقل من العقول فهو مطابق للواقع ممنوعة بديهة لما نجد ويجد كل ذي وجدان ونشاهد ويشاهد كل
ذي عين من قطع الاثنين فيما لا يحصى من المتناقضين كما قطع الحكماء بقدم العالم والمسلمون بحدوثه والاشاعرة بزيادة
الصفات وقدم الكتاب والمعتزلة بالعينية وحدوثه والجبرية بخلق الافعال والعدلية بالاختيار وهكذا فيما
لا يحصى من مسائل الكلام والحكمة وغيرهما من العلوم وقطع كل من الخصوم بطرف فلو صح ما ذكروه للزم
اجتماع المتناقضات بديهة وهذا بخلاف ما اذا كان القطع بطرق الضرورة لامتناع الاختلاف في مثله فيتم
الاستدلال فانا نقول هذا ما قطعت به العقول بديهة فهو مطابق للواقع قطعا ثم نقول هذا الحكم مطابق
للواقع ضرورة وكل حكم طابق الواقع فهو مما يحكم به الشارع يقينا فهذا قد حكم به الشارع يقينا ومن البين
توقف هذه الملازمة على الملازمة بين قطع العقل ومطابقة ما قطع به للواقع وهي ممنوعة بديهة والا لزم اجتماع
المتناقضات لثبوت قطع بعض العقول بشيء وقطع بعض اخر بنقيضه وبالجملة فانت اذا قطعت وان كنت
لا تجيز ان يكون الامر على خلاف ما فهمت ذلك في الواقع لكنك تجيز على عقلك ان يخطي فيما قطع به ولم تجوز مخالفته للواقع
فكيف تستبيح مع ذلك جعله طريقا الى الشارع فان قلت اذا اكتفيت في المعارف الواجبة التي يجب فيها مطابقة
الواقع بالاستدلال وكذا في اثبات مدارك الاحكام كحجية الاجماع وخبر الواحد كان اقصى مداك هناك تحصيل
القطع بالاستدلال فما لك لا تكتفي في اثبات الحسن والقبح بذلك واقصى ما هناك اثبات مدرك لحكم خاص
من الاحكام الشرعية وهل بعد القطع من مطلب قلت اقصى مبالغ مبالغ التكليف في الاعتقاد وغيره القطع
ولو كلفنا بما وراء ذلك لكان تكليفا بما لا يطاق وليس البحث في ذلك انما الكلام في احداث مدرك للاحكام
الشرعية لم تدع الضرورة اليه ولم يرد من جانب الشرع ما يدل عليه فلا بد وان يكون مفضيا الى الواقع وذلك
لان اثبات الاحكام الشرعية لا يكون الا بما قرره الشارع دليلا وجعله مدركا او يقطع بان الشارع في نفس الامر
حاكم بعين ذلك الحكم ولم يثبت جعل مثل هذا الحكم العقلي مدركا اذ الكلام في اثباته ولا يحصل القطع بان الشارع
حاكم في نفس الامر بذلك الا اذا كان حكم العقل ضروريا لاستحالة مخالفته للواقع واما الاجماع فمن يعتمد
في اثباته على السمع من كتاب او سنة فذلك هو الطريق الشرعي في جعله مدركا للاحكام ومن يعتمد في حجيته
على الكشف فما بعد الكشف والمعاينة من مطلب اذ الغرض بلوغه الى الواقع والمفروض في تحصيل الاجماع هو
القطع بحكم الشارع وهذا بخلاف ما نحن فيه فان اقصاه القطع بحكم العقل وهو لا يستلزم حكم الشارع
الا بواسطة القطع بمطابقته للواقع وهو في حيز المنع لما نرى من قطع الاثنين بالمتناقضين ومعلوم ان

ففائدة هذا الخلاف نادر والله اعلم الرابع ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق
بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما
كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان

ان الواقع لا يختلف وعسانا نقول ان مرجع التحسين والتقبيح الى وجدان العقل وكان ما رجع الى الوجدان
لا يحتاج الى الاستدلال ويكون بديهيا لا تختلف فيه العقول خصوصا اذا كان الحسن والقبح ذاتيين فنقول
لا يرتاب ذو وجدان ان كلا من الذاتي والعرضي قد يكون بديهيا كما في العدل والظلم والكذب في الدفاع عن النفوس
المحترمة والصدق عليها وقد يكون نظريا يحتاج في ادراكه الى تروٍ وربما لا يبلغ الى القطع ولو بعد التروي البالغ
بل اقصاه الظن بل ربما لا يخرج عن دائرة الشك كما في الكذب في الدفاع عن قليل من المال والصدق عليه وربما
اشتبه الامر لجريان العادة فلا يدري ان حسنه او قبحه في نفسه او لجريان العادة وكيف كان فالذي يستلزم
الحكم الشرعي انما هو ما لا تختلف فيه العقول وليس الا البديهي الذي يقطع به بمجرد الملاحظة فان قلت
او ما يكفيك في اطلاق الملازمة اجماع الامامية فان هذا التفصيل الذي ذهبت اليه لا يعرف لاحد قلت دعوى
الاجماع على العموم في حيز المنع وليست هذه المسئلة اعني دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع من المسائل
التي يذكرها اهل الاستدلال ليعرف فيه الوفاق والخلاف على ان من تعرض لها كالشيخ فظاهر كلامه على ما سيأتي
في اخر هذا البحث قبل الافاضة في الاباحة العقلية هو ما نقول بل وظاهره وقوع الخلاف من غير المحصلين وكانه
يريد اهل الحديث ثم اتفاق المتكلمين منا ليس مما يكشف عن مقالة المعصوم كيف والمعلوم من طريقتهم ع المنع
من الاستبداد بالعقل في الاحكام الشرعية والاخبار في ذلك متضافرة فان قلت اذا جاز عروض الحسن للقبيح
والقبيح للحسن فما تنكر ان يكون ما حكمت بحسنه او قبحه وان كان ضروريا قد عرض له ما غيره عما هو عليه وقد
خفي عليك واطلع عليه من لا تخفى عليه خافية الست تعلم ان العقول مما تحكم بديهة بقبح كشف الرؤس في شدة
الحر والبرد والمطر والريح على رؤس الاشهاد ولو لا ان الله جل شانه ندب اليها في الاحرام واقدم عليه مقدم لعابه
الناس وسفهوا رايه وقالوا انه مجنون وكذا الهرولة ورمي الجمار وامرار الموسى على راس الاقرع ولا ريب في اشتمالها
على طرف حكمة وخفاء وجوه الحسن على العقل في التكاليف غير عزيز كالبداءة بظاهر الذراع وباطنه في الوضوء
والنهي عن السرف في استعمال الماء ولو على شاطئ البحر وطلب المتيمم مع العلم بعدم الماء ونحو ذلك فكيف يصح
بعد هذا كله حديث الملازمة قلت كلامنا فيما كان بديهي الحسن او القبح مقطوعا بعدم عروض المخالف له
كالعدل والظلم وانقاذ النفوس المحترمة واتلافها اما ما كان مظنة للعروض فانه لا يكشف وهذا كما احتج بعضهم
في التعويل على الخبر الضعيف في المندوب لانه مرجو النفع مامون الضرر فيكون حسنا ويتوجه عليه ان فيه مظنة
التشريع وبالجملة فالقطع بما هو عليه حين القطع وتقبيح العقل لما ذكر في المناسك بعد ثبوت الداعي ولا سيما
مثل هذا الداعي ممنوع واي حكمة ابلغ من الابتلاء بالتسوية بين الشريف والوضيع والملك والسوقة في الاتيان
اليه من كل فج عميق عراة حفاة شعثا غبرا متسربلين للخضوع والخشوع والاستكانة وقد نبذوا الملاذ
والنساء والطيب وراء ظهورهم وفارقوا الاهل والاولاد والديار يضجون بالتوبة ويلبون بالاجابة ليشاهدوا
ما هم اليه صائرون يوم القيمة وكذا كل عمل من تلك الاعمال وان كان مما ينكر بالنظرة الاولى اذا تامله وجدته
على جانب من الحسن تقتضيه الحكمة ويحكم به العقل **قوله** ففائدة هذا الخلاف نادرا قول تظهر الفائدة
في مقامات الاول احكام اهل الفترة الثاني اهل البلاد النائية عن بلاد الاسلام وهم الاكثرون ان يحصون
الثالث خدم اهل الكفر الممتهنون بالاعمال وان قربوا من بلاد الاسلام الرابع من يحدث به الشغف عن
العلماء او حيل بينه وبينهم الخامس من لزمه العمل على الفور وان كان مجتهدا وهو لا يقدر على السؤال
او مراجعة الادلة وان علم ان هناك ادلة في الجملة السادس اذا جاء النص معارضا لحكم العقل فان
من يثبت هذا الاصل يترك النص او يعده من المتشابهات السابع الحكم بفسق المخالف فلا تقبل شهادته
ولا يصح توليته وان كان من التنزيل ونحوه او يرده ان كان من غيره ومن ينفيه ياخذ بالنص وان كان

١٤ اخبار

والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة وهذا كما ترى انما يدل على ان الاحكام العملية يتوقف
على الشرع وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار لشركهم وكفرهم الشاملة
لاهل الفترة وغيرهم فلو كان المعارف النظرية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يتجه
تعذيب الوثني من اهل الفترة

في اخبار الاحاد فبعد هذا كله من ندور **قوله** الرابع ما رواه الكليني الخ محل الشاهد من هذا الخبر قوله ع
ويكون جميع اعماله بدلالته اليه وذلك انه حكم بتوقف الايمان وقبول الاعمال واستحقاق الثواب على كون جميع الاعمال
بدلالته اليه وذلك انه حكم بتوقف الايمان وقبول الاعمال واستحقاق الثواب على كون جميع الاعمال بدلالة ولي
الله ولا ريب ان من تصدى لبعض اعماله عن مجرد حكم العقل لا يكون عمله ذلك عن دلالة ولي الله فلا يكون جميع
اعماله عن الدلالة وكان مولاه اليه على التضمن اي صفتها اليه وانت تعلم انه لا يريد جميع افعاله حتى مقادير
حركاته وسكناته واعداد انفاسه وكيفيات حديثه ومحاوراته لبداهة احكام هذه الافعال واضرابها
فلا يحتاج فيها الى الرجوع ولا يقع في مثلها التشريع ولا يدور عليها الايمان وانما يريد ما يحتاج الى التوقيف
والرجوع الى ارباب الشريعة من العبادات والمعاملات ولا ريب ان ما قطعت العقول بحسنه او قبحه
كبر الوالدين ورد الامانة والاحسان وافشاء المعروف وكالظلم والعدوان وقتل النفوس بل وضروريات
الدين كوجوب الصلوة والصيام واستحباب الصلوة في المساجد وحرمة الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك
من القبيل الاول وما كان ليجب على مؤمن ان يستامر الامام في رد الامانة وبر الوالدين المؤمنين ومواساة
الفقراء واجتناب الخيانة والظلم والسرقة وشرب الخمر والزنا والغرض المنع من البقاء على الحيرة واتباع كل
ناعق من غير بصيرة كما يقع لكثير من الناس ممن يحب الخير واهله ويجتهد في العبادة ويكثر الصدقة
لكنه يقتدي بكل امام ويجيب كل داع فاذا جاء الى المدينة رجع الى ال الله وسلمهم واخذ عنهم كما ياخذ
عن غيرهم من ائمة الضلال والحاصل انه يقول ان المؤمن ذاك الذي عرف ولي الله واقتدى به وحبس
نفسه عليه ولم يقتد بغيره فكان قوله ويكون جميع اعماله بدلالته كناية عن الاقتداء به والاعراض عن
غيره من ائمة الضلال ومثله شايع في العرف تقول اذا اقتدى بفلان وارجع اليه في جميع اموري وهو
قدوتهم ومرجعهم في احكام الدين ولا يريدون به الا ما ذكرنا **قوله** وهذا الاخير الخ كان اصل دعوى المص
ان حكم العقل لا يكون مدركا لحكم شرعي اصلا بالسلب الكلي سواء في ذلك المعارف وغيرها من الاعمال البدنية
ولما كان هذا الخبر مخصوصا بالاعمال نبه على ان هذا الخبر لا ينهض على تمام الدعوى ثم رجح الاقتصار على
مضمونه والاعراض عما كان ادعاه سابقا واستنهض له الوجوه الاول ولما توجه عليه ان اختصاص بعض
الادلة لا يمنع من عموم البواقي وليس هذا من باب الجمع بين العام والخاص بتحكيم الخاص بل من تعاضد الادلة
على بعض الاحكام واختصاص بعضها بالبعض انما ذلك حيث يكون الخاص منافيا من العموم لا بمجرد الاقتصار
على ذكر البعض احتاج في الاعراض عن دعوى العموم الى المتعلق ومما يمنع من ارادته كالنصوص الدالة
بعمومها على تعذيب الكفار من اهل الفترة على كفرهم فلولا استقلال العقل في الاصول والاكتفاء به لم تتم
الحجة عليهم فكان يقبح تعذيبهم لكن هذه الخطابات بعمومها دلت على التعذيب ويتوجه عليه ان قواعد الجمع
تقتضي تحكيم ما دل على عذر اهل الفترة وانه لا تعذيب قبل البعثة فهذه النصوص المطلقة التي اشار اليها
لعموم هذه وخصوص تلك ودلالتها على نفي العموم سلمنا انها على عمومها ولكن قيام الحجة في التعذيب غير
منحصر في تحكيم العقل والاكتفاء به لم لا يكون لدلالة الشرع السابق مما ان التكليف بالمعارف كالعلم بوجود
الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحكمته وارسال الرسل وانزال الكتاب والحساب والجزاء والجنة والنار
وكذا ضروريات الفروع كالصلوة والصيام ونحوها مما لا يكاد يندرس بطول الفترة سلمنا ولكن تكليفهم يوم
الحشر كما مر ثم ظاهر كلامه ان الحكم بتعذيب اهل الفترة على الكفر مما يتعلق باثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم
الشرع وليس كذلك بل الذي يدور على الملازمة الاحكام الفرعية واما الاعتقادات فيكفي فيها دلالة العقل
اما بقاعدة الحسن مع قطع النظر عن الملازمة كما في تعليل افعاله بالاغراض وعدم خلقه لافعال العباد

فان قلت الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموماً عند كل عاقل وحكيم والحرام العقلي ما يكون فاعله مذموماً
كذلك فالحرام العقلي مثلا لابد وان يكون مكروهاً وممقوتاً لله تعالى وليس الحرام الشرعي الا ذلك لان فاعل فعل هو
مكروه عند الله وممقوت له تعالى مستحق لعقابه ضرورة قلت الحرام الشرعي ما يجوز المكلف العقاب عليه
ولا يكفي مجرد الاستحقاق وان علم انتفائه بسبب ما كاحتماله بين ذلك وليس بداهة استلزام المكروهية
عند الله تعالى للاستحقاق عقابه محل نظر ومنع فان قلت فاذا كان الامر على ما ذكرت فلم تحكم بعدم حجية

او بغيرها كما في اثبات الصانع والعلم والقدرة والحكمة وغيرها بالاثار واما وجوب المعرفة فيكفي في اثباته وجوب
شكر المنعم الثابت بقاعدة الحسن نفسها وذلك ان شكر المنعم بما يليق به انما يتم بالمعرفة ثم ان الدلالة على ثبوت
التعذيب غير منحصرة في عموم هذه الخطابات ولا تختص بالكفر فانا مجمعون على تعذيب اهل الفترة على ترك الايمان
وما هو ضروري بات العقول والاديان كيف لا ومن مقالتنا ان الارض لا تخلو من حجة كما استفاضت به الاخبار
ولا ابد بل يبعث الرسول اكثر من وجوده او وجود احد اوصيائه وعلى هذا فالحجة قائمة في ساير الاحكام فضلا
عن الضروريات وليس على الحجة الطلب ليتعلق بانه في ايام الفترة تحت الخمول فلا تقوم به الحجة كيف وعدم خلو الارض
منه ليس الا لاقامة الحجة والا لزم نقض الغرض بل على الناس التفحص والتفتيش والسؤال عنها والرجوع اليها
ولو لم يكن مما يقود الى تعرفها ويدل عليها سوى وجود اهل الملل وحملة الاديان واشتهار صوامع الرهبان
لكفى حجة على اهل الكفر قوله من حيث الوجوب يريد ان المعارف لو توقف وجوبها على الشرع لم تجب على اهل
الفترة لعدم الشرع لكنهم يعذبون عليها لاستقلال العقل بوجوبها وذلك لدلالة قاعدة الحسن نفسها
على وجوب شكر المنعم واستلزام شكر المنعم المعرفة **قوله** فان قلت الواجب العقلي الخ هذا هو الطريق
الاخصر الذي اشرنا اليه عند بيان التلازم بين الحكمين وحاصله يرجع الى دعوى ملازمتين الاولى
ان كلما كان ممقوتا مبغوضا عند الله تعالى كان فاعله مستحقا للعقاب وهذه وجدانية ومما ينبه عليها ان
المولى اذا عاقب عبده على ارتكاب ما يمقته ويبغضه صح عليه بذلك لا ايلام وما ذاك الا لمكان الاستحقاق
الثانية ان كل عقاب يستحق يجوز وقوعه وبروزه من القوة الى الفعل وانما احتيج الى هذه بناء على
ملاحظة تجويز وقوع العقاب في مفهوم الواجب والحرام حتى يكون الواجب ما يستحق تاركه العقاب ويجوز
عقابه والحرام ما يستحق فاعله ذلك ويجوزه وهذه وان كانت بديهية ايضا فان تجويز الوقوع اقل مراتب الاستحقاق
الا ان الله تبارك وتعالى تفضل بمنه فنفى العقاب قبل البعثة وكان ذلك منه تعالى وعدا لابد من الوفاء
به فلا يجوز المكلف بعده وقوع العقاب بمجرد الاستحقاق فكان مبنى الجواب اي جواب المصنف عن السؤال
المذكور على منع الثانية ولو بالعرض ولم يقنع المصنف بذلك حتى توقف في الاولى ومنع بداهتها وطالب فيها
بالدليل ونحن نقول منع بداهة الاولى مكابرة على الوجدان واما الكلام في الثانية فاول ما فيه ان دعوى
اخذ تجويز وقوع العقاب في مفهومي الواجب والحرام في حيز المنع انما الواجب ما كان مطلوبا فعله مع المنع
من تركه والحرام ما كان مطلوبا تركه مع المنع من فعله وبالجملة فالايجاب والتحريم هو الطلب على وجه الحتم وهذا
القدر يكفي في اثباته ثبوت الاستحقاق فان ما حكم باستحقاق تاركه او فاعله العقاب كان مطلوبا فعله او تركه
على وجه التحتيم نعم تجويز وقوع العقاب هو الرادع عند اكثر الناس عن المخالفة واما اهل المقامات العالية
فيكتفون بمجرد المحبة والبعض بل بمجرد الموافقة والمخالفة سلمنا ولكن الاستحقاق يستلزم التجويز قطعا فانه
متى امتنع في الحكمة ان يعاقب فلا استحقاق ومتى ثبت الاستحقاق ثبت جواز العقاب وعروض ما يدل على
عدم وقوع العقاب لا ينفي الاستحقاق والتحريم كان العفو كذلك الا ترى ان امتناع المولى من عقاب العبد على
عصيانه لعارض دافع للعصيان كلا سلمنا ولكن دلالة الاية على المنع من التجويز في حيز المنع لما تقدم وكيف
يجوز تنزيلها على ذلك وهو نقض للغرض واغراء بالقبيح والاعراض عنه وترك الاستحقاق على حاله واستلزامه
لتجويز الوقوع لطف واجب تقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية وقول السيد الشريف لو كان هذا اغراء
لكان الجميع ما يدل على سعة رحمته وتجاوزه عن المعاصي اولى بان يكون اغراء وكذا قوله ع ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر يدفعه ان اقصى ما ذكر تجويز العفو والشفاعة لكل ذي كبيرة وهو لا يستلزم القطع بنفي العقاب
والاغراء انما جاء في الاية منه نعم لقائل ان الاغراء انما يتحقق لو ورود مثل هذه الاية على اهل الفترة اما

اذا

هذه الطريقة على البت بل جعلت حجيتها محل التامل المشعر بالشك والترديد قلت وجه الترديد دلالة
ومن انه اخباره تعالى بنفي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه عنده اغراء منه تعالى للمكلف على هذا
المذموم وهو قبيح ونقص للغرض وح لا يكفي ما ينبعث في هذه الطريقة منه جانب قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وح فيبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة وعدمها وقد تقدم ان السيد
المرتضى ره في الذريعة واما حد المحظور فهو القبيح الذي قد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله

11

اذا وردت بعد بعث الرسل وظهور الدعوة فلا اغراء وقد يجاب بان الاغراء انما يتحقق لو ورود مثل هذه الاية على
اهل الفترة اما اذا وردت بعد بعث الرسل وظهور الدعوة فلا اغراء الخ يدور مدار ظهور الثمرة وقد عرفناك
ان مظاهرها كثيرة ويكفي لزومه ولو في البعض لمكان القبح وذلك ان مبنى هذا الجواب على ان الغاية في النفي
ورود السمع بالتكليف من حيث ان الغرض من البعثة اقامة الحجة الظاهرة بعد قيام الباطنة ومن لم يبلغه السمع
من الامة او حيل بينه وبين بلوغه من دون تقصير وقد سمع هذه الاية يكون بمنزلة اهل الفترة وان كان من
اهل البعثة فلا يبالي بارتكاب ما يمقته الله تعالى مما تقبحه العقول وتحظره وهو الاغراء لكنه تاويل في الاية
وخروج عن الظاهر اذ الظاهر ان الغاية مطلق البعثة فمن بلغته الاية وعلم بالبعثة اجاز التعذيب في ارتكاب القبايح
وان لم يبلغه ما نزل في تلك الاحكام ولم يقصر هو في ذلك ولا اغراء فتامل وكيف كان فقد كفانا المصنف مؤنة
ذلك بالتزامه بعد كون هذا التنزيل تقريرا ونقضا للغرض **قوله** فان قلت فاذا كان الامر على ما ذكر الخ لما
كان ابتناء الحكم الشرعي على العقلي مبنيا على الملازمتين المذكورتين وقد نفى الثانية بالاية توجه عليه انه لا وجه
للتوقف والنظر بل كان ينبغي على هذا القطع بالمنع من الاستدلال بحكم العقل على حكم الشرع وهذا الذي اراد
بحجية هذه الطريقة اي حقيتها فاجاب بان منشأ التوقف والتردد ما مر في وجوه النظر المقتضية لنفي الملازمة
وحين هذا السؤال الدال عليها لولا ظاهر الاية ولما وجب صرفها عن ظاهرها لما يلزم عليه من المحال سلم ولم
يبق فيه الا المناقشة التي اشار اليها بقوله ويبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة وجاء التردد من تعارض الادلة
اعني وجوه النظر وهذا الدليل او لنت تعلم ان الذي اوجب تخصيص الاية وصرفها عن ظاهرها جار في جميع
وجوه النظر عدا الثالث اعني حديث اللطف وح فيبقى التعارض بينه وبين هذا الدليل الاخير وكيف كان فكان
عليه ان يمنع من الحجية على البت لان الثاني من الدليلين المتعارضين اعني الاخير المدلول عليه بالسؤال المذكور
لم يتم بعد ما وجه عليه من النظر بقوله وايضا بداهة استلزام المكروهية عند الله لاستحقاق عقابه محل نظر ومنع
فيبقى الاول منهما وهو المستفاد من وجوه النظر سليما من الاصل اعني اصالة عدم استلزام حكم العقل لحكم الشرع
على انه لم يلتفت الى بطلان باقي الوجوه ولعله لحظ ههنا الخ انه ليس من الالطاف الواجبة فاعرض عن الكل وراعى
هذه الملازمة لتمكنها في نفسه لكنه لم يظهر له ما يقطع العذر في مقام الخصام ويدل على اثباتها ورأى منع
بعض العلماء لها فتوقف وهذا كله من التسرع وعدم التروي وضعف المقام وانت قد عرفت ان شيئا من وجوه
النظر لا ينهض لعدم الحجية وان الملازمة التي توقف فيها بديهية ومن ثم رسخت في نفسه واعرض لمكانها عن
ساير ما يتعلق به واما ما وقع لبعضهم من المنع فستأتيك الاشارة الى ما فيه فلا يفتر به **قوله** وقال السيد الخ
وجه التعلق به انه ره حرف الحرام الشرعي بانه القبيح الذي قد اعلم الله المكلف بقبحه الواقعي بان نهاه عنه او نصب
له ما يدل على ذلك من دون تصريح بالنهي وقوله من حاله اي من حال الشارع كمفهوم الموافقة فلو كان ما يستقل
به العقل محسوبا في عداده لاشار اليه في التعريف ولم يهمله ولقائل لم لا يكون المعنى او دله على قبحه من حاله دليل اي من
مراعاة حال القبيح دليل ويكون اشارة الى ما لا يستقل به العقل ويراد بالدليل ما يتعرف بمراعاة حاله من الصفات
والوجوه والاعتبارات سلمنا ولكن الحكم الشرعي والمحكوم عليه شرعا في اصطلاحهم هو الذي تعلقت به اوامر الشارع
ونواهيه كما مرت الاشارة اليه سلمنا ولكن لما كان كل ما يستقل به العقل منصوصا صريحا او فحوى صح الاقتصار
على النصوص لشموله ثم اني رجعت الى الذريعة واذا الثابت فيها مكان او دله او دل بالمجهول وهو مع السوق صريح
فيما ذكرنا والا فكان لنا لا علينا والذي يدل على انه لم يرد به الا ذلك ان الذي حداه على تحديد المحظور والمباح في
هذا الباب الذي عقده للكلام على ما يصح الانتفاع به من الافعال ولا ضرر فيه على احد وبالجملة ما لا يعلم قبحه بالعقل
هل هو على الاباحة او الحظر او التوقف فان ما علم قبحه بالعقل لا كلام لاحد في حظره كما ذكره الشيخ في العدة وغيره

وذهب الفاضل الزركشى فى شرح جمع الجوامع الى ان الحسن والقبح ذاتيان والوجوب والحرمة شرعيان دائرة
لا ملان مترتبين عليها فقال فى تنبيهات الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام انما يقولون
ان العقل يدرك ان الله تعالى شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهما عندهم

حتى حد المحضور بما حكينا وحد المباح قبل ذلك بانه الحسن الذى لا مدح فيه وقد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله
انما هو التمهيد لما يختاره فى ذلك من القول بالاباحة وذلك انه استدل على الاباحة بان فيما كان من ذلك القبيل نفع
خالص من المضرة العاجلة والاجلة وعلى انتفاء العاجلة بانتفاء طرقها وعلى انتفاء الاجلة بعدم السماع اذ لو كانت
لوجب على الله تعالى الاعلام فانه من اشد الالطاف وجوبا فكان حسنا لا مدح فيه والمكلف وان لم يعلم بذلك لكنه
قد دل على ذلك من حاله وهو المباح ومن هنا يعرف خطأ استشهاده بما سيأتى من كلامه **قوله** وذهب الفاضل
الزركشى الخ لما كان مبنى حكم العقل بالحسن والقبح على ثبوتهما للافعال مع قطع النظر عن تعلق خطابات الشرع
بها كان القول بالاول مستلزما للثانى لابتنائه عليه وكان اثبات الثانى دليلا على التزام الاول فصحت الاشارة
بالقول بانهما ذاتيان الى ما هو المقصود فى هذا الباب من القول بحكم العقل بهما وانما اثره لانه بمنزلة سوق
الدليل مع الدعوى ثم تفسير الذاتى بما اشرنا اليه من انه ما ثبت للفعل مع قطع النظر عن تعلق الخطابات الشرعية
به سواء كان صفة ذاتية له كالحسن فى الصدق النافع والقبح فى الكذب الضار او عارضية كما فى العكس وكضرب
اليتيم للتاديب واكراهه عند ارتكابه للقبيح فانه قبيح لما فيه من الاغراء تفسير معروف فيما بينهم متناول لسائر
مذاهب المعتزلة على اختلافها وتفصيلها على الجملة ان الاوائل منهم يذهبون الى ان ثبوتهما للفعل بذاته لا بصفة
توجبه بمعنى ان ما يترائى باعتبار العوارض ليس بحسن ولا قبح فلا يترتب عليه ما يترتب عليهما وقال قوم بصفة توجبه
فى القبيح بحسب اى ان الحسن لا يثبته الا بالذات والقبح يثبت بالذات والاعتبارات وقال الجبائية بوجوه واعتبارات
اى بالذات وبالوجوه والاعتبارات واورد على دعوى الذاتية بالمعنى الاخص امور احدها انهما لو كانا ذاتيين
لم يختلف محلهما فلم يصر الحسن قبيحا ولا القبيح حسنا اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف لكن الاختلاف ثابت
كما فى الكذب النافع والصدق الضار الثانى لو كانا ذاتيين للزم بطلان النسخ من حكم الى حكم كالوجوب الى الحرمة
وبالعكس الثالث لو كانا ذاتيين لاجتمع النقيضان حيث تقول لاكذبن غدا صدقت او كذبت فان صدقت
فالحسن لمكان الصدق والقبح لاستلزامه الكذب القبيح وملزوم القبيح قبيح وان كذبت فالقبح لمكان الكذب
والحسن لاستلزامه الصدق فى قولك لاكذبن والمفضى الى الحسن حسن وبالجملة يلزم ان يكون فعل واحد حسنا
بالذات قبيحا بالذات فيلزم ان يكون شئ واحد منشأ للحسن والقبح وانه محل للتناقض المذكور وهذا بخلاف
ما لو كانا شرعيين كما يقول الاشاعرة او اعتباريين كما يقول الجبائية اما الاول فلسقوط احدهما عند التعارض
فلا ضير لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثانى فلاختلاف المنشأ فان حسنه يكون من جهة
وقبحه من اخرى وبالجملة لا اجتماع محضورا واجيب عن الاول بالمنع من الاختلاف وذلك بادخال ما يقع
به الاختلاف فى مفهومهما وتوضيحه ان القتل الواجب مثلا وان كان عين القتل المحرم بحسب اصل الحقيقة
الثابتة للقتل فى نفسه لكنه مخالف له فى الحقيقة المعتبرة شرعا فالقتل من حيث انه بحق حقيقة ممتازة تقتضى
الحسن بذاتها ومن حيث انه باطل حقيقة اخرى مغايرة للاولى تقتضى بذاتها القبح وربما جمع بهذا الجواب
بين القول بالذاتية ومقالة الجبائية حتى يكون النزاع لفظيا اذ غاية ما هناك ان هؤلاء اعتبروا الجهة داخلة
فى الماهية والجبائية اعتبروها خارجة ولم يلحظوا الا الحقيقة الاصلية وبالجملة فالمنشأ على كلا القولين هو الامر
الزائد على اصل الحقيقة غير ان الجبائية فى عافية مما تكلفه اولئك من اعتبار ماهية مركبة من اصل ماهية الفعل
والجهة الزائدة وربما وجه بان الكلام فى القتل الواجب والحرام مثلا لا مطلق القتل ولا ريب فى دخول الجهة
فى مفهومهما وربما اجيب ايضا بان فى الكذب النافع ارتكاب اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا وفى
الصدق الضار ارتكاب اقبحهما وهو التسبب بترك الكذب الى ما هو اقبح منه بمراتب من قتل ونحوه لا ان
الصدق صار قبيحا بل حسن مع اقبح القبائح وفيه ان هذا الكذب من اعظم الواجبات فيكون حسنا وهذا الصدق

من اشد

موكدتان لما العلم بالحكم الشرعى والحكم الشرعى تابع لهما لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشارع وما كان قبيحا
منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلى والاخر شرعى تابع له فبان انهم لا يقولون انه بمعنى العقاب
والثواب ليس بشرعى اصلا خلافا لما يوهم ظاهر عبارة المصنف وغيره

١٢

من اشد المحرمات فيكون قبيحا وعن الثانى بالجواب الاول والتقريب واضح وعن الثالث بان المحال من اجتماع
النقيضين انما هو اجتماعهما فى محل واحد حقيقة وبالجملة ان يكون متصفا بهما اتصافا حقيقيا فان كان الاتصاف
باحدهما حقيقيا وبالاخر بالعرض باعتبار اللازم جاز لان الاتصاف العرضى ليس باتصاف فى الحقيقة فلا اجتماع
وذلك كاتصاف الجالس فى السفينة الجارية بالسكون والحركة وما نحن فيه من الثانى وذلك انك اذا صدقت فى
غد فاتصاف صدقك هذا بالحسن حقيقى وبالقبح انما جاء بالعرض باعتبار استلزامه لكذبك فى قولك لاكذبن
غدا واذا كذبت فالامر بالعكس وبالجملة فما يستلزم القبيح لا يكون قبيحا بالذات بل بالعرض وما يستلزم الحسن
ليس بحسن بالذات وقد يقال لا ريب ان فى هذا الصدق قبحا وفى هذا الكذب حسنا فمتى قلتم ان حسن الافعال
وقبحها ذاتى جاء الاجتماع ويجاب بان هذا الصدق فى نفسه حسن والقبح انما هو فى مخالفة ما وعد به من
الكذب ونسبته الى الصدق كنسبة السفينة الى الساكن فيها صفة احدهما ليست صفة للاخر فى الحقيقة واقصى ما
قلناه ان الفعل فى حد ذاته اما ان يكون حسنا او قبيحا ولسنا نمنع ان يثبت لما كان حسنا بالذات قبح بالعرض
او بالعكس فانا لا ندعى ان كل حسن وقبح ذاتى على انه قد يمنع لزوم المخالفة لهذا الصدق لامكان الموافقة بخبر
اخر يكذب فيه لكن هذا لا يدفع ضيما فانا ننقل الكلام الى الخبر الذى تكذب فيه على ان اقصاه التخلص من خصوص
المثال ويعترض باخر كان يقال لاكذبن غدا فى الاخبار عن موت زيد مثلا فيصدق فيه مع ان لزوم الحسن فيها
اذ الكذب غدا ثابت فان ذهبت تقول ان ملزوم القبيح معدود فى القبائح عند اهل العقول حتى اذا قلت لا اجلسن
فى هذا المكان وجلست فى غيره عد جلوسك هذا قبيحا لمكان المخالفة وان لم يكن قبيحا فى نفسه قلنا قبح بمنزلة
تحرك الساكن فى السفينة لمكان تحرك السفينة اذا دققت لم تجد هذا متحركا ولا ذاك قبيحا على انا قد نقول انه
لا قبح فى هذا الصدق اصلا بل هو كالخلف فى الوعيد وكذلك لا حسن فى هذا الكذب بل هو كما اذا توعدت بالظلم
فظلمت وبالقتل والسرقة والزنا ففعلت الا ترى ان اهل العقول يحسنون ذلك بوجه من الوجوه ولعل هذا هو التحقيق
فى الجواب واستدل قوم من الاشاعرة على نفى الذاتية بلزوم قيام العرض بالعرض وهو باطل لان حقيقة القيام
التبعية فى التحيز ولا تحيز للعرض وانت تعلم ان هذا لو تم لم يتصف عرض بصفة لكن الاتصاف متحقق كاتصاف
الحركة بالسرعة والبطؤ والمنع من قيامها بها يمنع من اتصافها بها لامتناع صدق المشتق على شئ مع قيام المبدء
بغيره والحكماء على ان القيام هو الاختصاص الناعت كالملكات النفسانية فى النفوس الناطقة اذ لا تحيز لها
لتجردها عندهم وهو الذى حدتهم على هذا التفسير فلا يمتنع قيام العرض بمثله لجواز اختصاصه بمثله اختصاصا
ناعتا وربما نقض عليهم بما لو فرضا شرعيين فان تعلق الخطاب بالفعل معنى وجودى قائم فى الفعل وفيه ان التعلق
امر اعتبارى ولا قيام ثم التحقيق ان الحسن والقبح من الامور الاعتبارية فلا قيام اصلا وذلك لان حسن الفعل
عبارة عن كونه بحيث يستحق فاعله المدح والثواب والقبح عبارة عن كونه بحيث يستحق فاعله الذم والعقاب ومعنى
كونهما ذاتيين ان العقل يحكم بهما لذات الفعل لا لامر خارج عنه ثم الحق ان كلا من الحسن والقبح قد يكون
ذاتيا كالصدق والاحسان والكذب والعدوان عند عدم العارض وقد يكون عارضيا كهذه الامور عند عروض
المقبح والمحسن حسبما قال الجبائيان وانكار ثبوتهما بالعوارض مكابرة على الوجدان ثم كلام الزركشى فى التنبيه
الثانى صريح فى اختياره لهذا المذهب ونصرته له **قوله** الاول الخ ليت شعرى كيف صح لصاحب الجمع او
غيره ان يتوهم على العدلية انكار حكم الشارع بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع واوامره ونواهيه بمرأى منهم
ومسمع قد ملئت الكتاب المجيد والسنة الغراء والاجماع منعقد على استحقاق الممتثل للثواب والمخالف
للعقاب فان اراد بتحسين الشارع وتقبيحه وحكمه بالحسن والقبح هذا الذى رمى العدلية بانكاره امره ونهيه
كما هو المراد عندهم فهذا مما لا يعقل انكاره والمسلمون متفقون عليه وان اراد به ما تبتنى عليه الاوامر والنواهى

والتلذذ ما انفق عليه لكمن من حكاية قولهم هو المشهور وتوسط قوم فقالوا ان قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو
الذي ذكره اسعد بن علي الزنجاني من اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن ابي حنيفة نصا وهو المنصور
لقوته من حيث الفطرة وايات القران المجيد وسلامته من الوهن وكتناقض فههنا امران الاول ادراك العقل حسن الاشياء
وقبحها والثاني ان ذلك كان في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا ملازمة بين الامرين بدليل وما كان ربك مهلك
القرى بظلم اي بقبح فعلهم واهلها غافلون اي لم يأتهم الرسل والشرائع ومثله ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت

عن العدلية من الحكم باستحقاق المدح والذم وادراك ما عليه الافعال في نفس الامر والواقع قبل الامر والنهي وهو الحكم
بالحسن والقبح في الحقيقة فلا يعرف هذا الا العدلية والمنكر له انما هم الاشاعرة ومن ثم قلنا انهم كما عزلوا العقل عن
منصب الحكومة كذلك عزلوا الشرع واقصى ما اثبتوا له ايجاد الحسن والقبح الذي هو تعليق الامر والنهي وليس
ذلك بحكم اوليس جملة مقالتنا ان الفعل الاختياري في حد ذاته مع قطع النظر عن المدرك والحاكم والمكلف
اما حسن فيسوغ او قبيح فيحرم فهذا حكم يثبت لها في نفس الامر والواقع ثم ان العقل اذا اطلع على الواقع حتى
جزم والشارع ولابد ان يطلع يدركان حسنه وقبحه الواقعي ويطلعان على ما هو عليه في نفس الامر اذا اطلعا
احبا وكرها ثم احبا وكرها احكاما في انفسهما بلزوم الفعل والمنع منه ثم اذا حكما بذلك الزاما ومنعا ثم
العقل ههنا واما الشارع فانه اذا بلغ الى هذه المرتبة بث جنده وبعث رسله ووعد واوعد وارشد وهدد
صنيع السلطان القاهر والطبيب الشفيق الماهر فليت شعري في اي مرتبة انكرنا حكومة الشارع وعزلناه
واثرنا العقل اهي الاطلاع على ما في الواقع ام في المحبة والكراهة اهي الحكم باللزوم والامتناع ام بالالزام والمنع
وقد شركنا هما في ذلك كله حيث يكون للعقل طريق ام في المرتبة الاخيرة وقد عزلنا العقل عنها حتى استبد
بها الشرع كما استبد في اكثر الافعال بجميع المراتب وهل الشارع الا من شرع المحجة ودعى اليها ووعد وتوعد
عليها اللهم الا ان يكون الغرض التشنيع عليهم بعزل الشارع عن الحكومة كالحكماء نعم ربما توهم ذلك من
الادو بتر لم بالحال من قولهم الحسن والقبح عقليان ان العقل مما يدركهما ردا على هؤلاء حيث زعموا انه لا مدرك
لهما ولا حاكم بهما الا الشرع ثم قد يظهر من قول الزركشي في المعتزلة انهم انما يقولون ان العقل يدرك ان
الله تعالى شرع الاحكام الخ ان حكم العقل الذي وقع النزاع فيه بين الفريقين هو ادراكه ان الله تعالى شرع الاحكام
بحسب المصالح والمفاسد وليس كذلك وان كان هذا الحكم ايضا مما يقول به المعتزلة وينفيه الاشاعرة لكن
الحكم الذي وقع فيه النزاع وعقد له الباب ونفاه الاشاعرة عن العقل وخصوه بالشرع هو حكم العقل بالحسن
والقبح وادراكه لاستحقاق المدح والذم فان المعتزلة لما اثبتوا هذا للعقل نفاه الاشاعرة وخصوا الحكم با
لحسن والقبح بمعنى الامر والنهي بالشرع والحاصل ان العقل اذا ادرك جهات الحسن والقبح المسماة بالمصالح
والمفاسد حكم بالحسن والقبح اي باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب والزم ومنع وحكم بان
الشارع حاكم بذلك ايضا وبانه مكلف به فههنا احكام والذي عقد له الباب انما هو الاول اعني حكمه بالحسن
والقبح والبواقي مبتنية عليه تابعة له بل ربما ظهر من قوله فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلي والاخر شرعي
تابع له بعد قوله والحكم الشرعي تابع لهما اي للمصالح والمفاسد ان الحكم العقلي الذي وقع فيه النزاع واثبته
المعتزلة ونفاه الاشاعرة هو المصالح والمفاسد او علم الله تعالى بها وهذا انما يتم على ما اشرنا اليه في مفتتح البا
في بيان وجه تبعية حكم الشرع لحكم العقل من جواز التزام كون حكم الله بالحسن والقبح الذي يبتني عليه امره ونهيه
حكما عقليا لكنا لا نحوم حوله ويريد بقوله فهما عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعي ان ادراك العقل لهما وعلمه
بهما مؤدي الى العلم بالحكم ويقوله والحكم الشرعي تابع لهما الخ ان ليس الحكم الشرعي عينهما ليلزم القول بنفي الحكم
الشرعي بل هو مغاير لهما مترتب عليهما فههنا حكمان وقوله فبان انهم لا يقولون الخ يريد فظهر مما مر انهم لا
يقولون ان الحسن والقبح بالمعنى المتنازع اعني كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب او العقاب ليس بشرعي
بل كما يثبتون للعقل فيه حكومة يثبتون للشرع ايضا كيف وهم انما يثبتون الحكم للعقل في البعض وللشرع في الكل
الثاني ما اقتصر عليه المص الخ يريد ان ما نسبه صاحب الجمع الى المعتزلة من القول بكلا الامرين اعني حكم
العقل بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وترتب الثواب والعقاب على مجرد حكمه وان لم يرد فيه من الشرع شيء
انما هو المشهور فيما بينهم وليس محل اجماع كما هو ظاهر النسبة وذلك ان جماعة منهم توسطوا فلم ينكروا

ايديهم اي من القبائح فيقولوا لولا ارسلت الينا رسولا انتهى كلام الزركشي وليس الغرض من نقل هذا الكلام
الاحتجاج به بل للتنبيه على ان الملازمة المذكورة مما قد تكلم عليه جماعة من اهل البحث والنظر واعلم ان المحقق
الطوسي ذكر في بعض رسائله ان القبيح العقلي ما ينفر الحكيم عنه وينسب فاعله الى السفه وقال بعض
المتاخرين من اصحابنا الانفي وقولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يبطل الحسن والقبح الذاتيين لانا نقول ههنا
مسئلتان الاولى الحسن والقبح الذاتيان والاخرى الوجوب والحرمة الذاتيان وكلتاهما يلزم من ذلك بطلان الثانية لا الاولى
وبينهما بون بعيد الا ترى ان كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام في الشريعة ونقيضه ليس بواجب انتهى كلامه وفي اخر كلامه
نظر ط

كلا الامرين كما صنع الاشاعرة ولا قالوا بكليهما كما عليه جمهور المعتزلة بل ذهبوا الى الاول وانكروا الثاني كما توسط قوم
من الاشاعرة كذلك وابو حنيفة وان كان متقدما على الاشعري بنحو مائة عام لكنه كان على المذاهب التي نسج عليها
الاشعري كالكلابية ونحوهم وكان يقول بالجبر والرؤية وقدم القران ونحو ذلك من مقالاتهم الفاسدة وكيف
كان فليس على طرائق المعتزلة ثم انكار هؤلاء الاشاعرة للامر الثاني لا بد فع عنهم ضيما بعد الاعتراف بما يهدم عليهم
اكثر قواعدهم وقوله وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة يشير بذلك الى الاحتجاج بما فطرت عليه العقول من
الحكم بحسن بعض الافعال وقبح بعض ويقول وايات الكتاب يحتمل ان يكون الى ما مرت الاشارة اليه من الا
ستدلال بالايات الكثيرة فيكون ردا على منكري الحكومة راسا ويحتمل ان يكون اشارة الى ما دل على توقف العقاب
على البعث فيكون ردا على القول بترتب العقاب على مجرد حكم العقل وبقوله وسلامته الخ الى ما اشتمل عليه
مذهب الصحابة من الضعف والتهافت من حيث انه مجرد دعوى في مقابلة الضرورة فاي وهن اعظم من ذلك
ومن المناقضة بايجاب المعرفة فان انكار حكم العقل يناقض ايجاب المعرفة وبالعمل بالقياس فانه مبنى على
تعليل الاحكام وهو اعتراف بحكومة العقل فيناقض انكارها وبما استمرت عليه طرائقهم كسائر العالم من
التحسين والتقبيح والمدح والذم والتهالك في ذلك فكانت اقوالهم مناقضة لافعالهم ثم وجدت السيد الشر
يقرب ان يكون الاشارة بالوهن والضعف الى رد القول بترتب الثواب والعقاب على مجرد حكم العقل وذلك
انهم يقولون بوجوب بعث الرسول ص لكونه لطفا فيما يستقل به العقل ولاعلام ما لا يستقل فيه والتكليف بدون
اللطف قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب فيما يستقل به العقل من غير توقف على الشرع لزم اما عدم كون بعث
الرسول لطفا بالنسبة اليه او حسن التكليف بدون اللطف والمفروض خلافهما وهو كما ترى قوله ولا ملازمة
بين الامرين الخ لما ابان ان هناك امرين حكم العقل بالحسن والقبح ودعوى ترتب الثواب والعقاب على ذلك لما
بين حكم العقل وحكم الشرع من الملازمة وكان الذي اختاره انما هو الاول دون الثاني قال ولا ملازمة الخ اي ان هناك
امران حكم العقل والملازمة بينه وحكمه وترتب الثواب والعقاب ونحن نعترف بالاول وننكر الملازمة قوله بل
للتنبيه على ان الملازمة المذكورة الخ ماذا يجدي الكلام بعد قيام الحجة على انا لا نعرف احدا من المعتزلة تكلم في ذلك
اما من حكي عنهم من بعض الاشاعرة لما كان لا يرجى من اشعري شانه الجمود على الظواهر بعد تسلله من بين
رفقته وتحكيمه للعقل وانقياده لما فطرت عليه العقول ان يحكم بالملازمة وهو يسمع الله يقول وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا او مثل هذا يصد عما تقوم عليه الحجج وتنطق به البراهين قوله واعلم ان المحقق الطوسي
الخ ليت شعري اين موقع الاستشهاد من كلام المحقق وهل حد القبيح العقلي الا بما حده القوم فان ما
خالف مقتضى الحكمة حتى كان سفها استحق فاعله الذم واحترز بقوله وينسب الخ عما يخالف دقائق الحكمة
ولا يبلغ بفاعله الى السفه فان ذلك لا يعد قبيحا لعدم استحقاق الذم لكن يتوجه ان كثيرا من القبائح المقطوع
بقبحها لدى العقول كلها المحكوم باستحقاق فاعلها الذم لا يعد فعلها سفها كالظلم وكان المحقق رح يتكلم فيما
لم يرد الشرع بتقبيحه كلبس الفقيه لباس الجندي وبوله في الجامع وخروجه مكشوف الراس ونحو ذلك ولا ريب
ان المدار في تقبيح ما كان من هذا القبيل على البلوغ الى حد السفه قوله وقال بعض المتاخرين الخ لعله صاحب
الفوائد المدنية وقوله وبينهما بون بعيد اي لا ملازمة بينهما ولا يخفى ما في استعمال البون في نفي الملازمة وهو
انما يستعمل في نفي الاتحاد كاطلاق اسم المسئلة على نفس الحسن والقبح والوجوب والحرمة الا ان يرجع الضمير
الى المسئلتين فيخالف الظاهر ثم اي منافاة بين الخبر والمسئلة الثانية وهو انما جاء فيما يشك في امره
ويتساءل عنه من الافعال دون ما قطعت العقول بقبحه واما ما ادعاه من ثبوت القبائح التي ليس فعلها
بحرام ولا تركها بواجب فكانه يريد بها ما يبلغ بالفاعل الى السفه مما لم ينبه عنه في الشريعة كما مثلنا ففيه

وفي السيد المرتضى ايضا في الذريعة في اثبات اباحة ما لم يرد به شرع بعد ادعاء انتفاء المضرة العاجلة
واما المضرة الاجلة فهي العقاب وانما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان
الله تعالى لابد ان يعلمنا ما علينا من المضار الاجلة التي هي العقاب كالذي يقتضيه منع العقل واذا فقدنا
هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المضرة الاجلة لنا انتهى

١ بل كل ما قطعت العقول بقبحه فهو في الشرع حرام اترى ان الشارع لا يقبح القبيح ام بقبحه ويمقته ثم يجيز ان ذلك القبيح
ولمانع ان يمنع ترتب العقاب على كل سفه بل ما قبح في حد ذاته كما قد يقع بين الاوباش والسفلة من القساب والقاذف
والافعال المنكرة مع رضى كل ما دونه ما يقبح باعتبار العادات كما ينكر من الملابس والمراكب والمجالس ويجعل
التلازم بين قبح العقل في نفسه وتحريم الشرع ثم ان اشار بالنظر الى ما انتقدناه ومنعناه فذلك محل الشاهد
عنده وكانه يريد ما اشار اليه في اخر الوجه الثالث من انه لا يكاد يوجد شيء يستقل به العقل الا وهو منصوص
من قبل الشرع من حيث ان هذا ادعى وجود كثير من القبائح العقلية لم ينص الشارع على تحريمها **قوله** وقال
السيد الخ قد عرفناك ان السيد اورد هذا في الكلام على ما لم يحكم العقل بقبحه وذلك انه بعد ان حكى الخلاف
فيه حكم باباحته واحتج بان فيه نفع خالص من المضرة العاجلة والاجلة ودل على خلوصه من العاجلة بفقد
طرق العلم بها وانتفاء امارات الظن عليها وقال ان تجويز المضرة في الفعل من غير امارة عليه يلحق بظن
اصحاب السوداء قالوا واما المضرة الاجلة الخ ما حكي عنه وهو كما ترى لنا كسابقه لا علينا ومنشأ الوهم قوله
يقتضيه قبل الفعل يزعم ان المراد حكم العقل بقبحه وانما المراد ان ما لم يكن فيه مضرة عاجلة ولم يعلمنا الشارع
بقبحه او ترتب العقاب عليه فهو مباح اذ ليس فيه الاحتمال ان يكون في الواقع قبيحا يقتضي ترتب المضرة الاجلة
وهي العقاب عليه ويبطله انه لو كان كذلك لوجب على الشارع ان يعلمنا بذلك فلما فقدنا السمع في ذلك علمنا
لانتفاء الواقعي ولكنا قد دللنا على حسنه من حاله هذا مع ان طريقة السيد في ذلك معروفة كيف وهذا
الشيخ في العدة يحكي اجماع العلماء المحصلين فضلا عن اصحابنا على الملازمة بين المقدمتين وان ما علم العقل
جهة قبحه فهو في الشرع محظور وما علم جهة وجوبه فهو واجب او جهة ندبه فهو مندوب قال ما نصه افعال المكلف
لا تخلو من ان تكون حسنة او قبيحة والحسن لا تخل من ان تكون واجبة او ندبا او مباحا وكل فعل يعلم جهة قبحه
بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين في انه على الحضر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل
وما شاكل ذلك وما يعلم جهة وجوبه على التفصيل فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك نحو وجوب رد
الوديعة وشكر المنعم والانصاف وما شاكل ذلك وما يعلم جهة كونه ندبا فلا خلاف ايضا انه على الندب وذلك
نحو الاحسان والتفضيل قال وانما كان الامر في هذه الاشياء على ما ذكرنا لانها لا يصح ان تتغير من حسن الى
قبح ومن قبح الى حسن وحيث بان حكم ما يستقل به العقل وان الاحكام في الشريعة على نحو ما حكم العقل ورد
بها الشرع ام لم يرد وان كان الغرض الاصلي الذي عقد لاجله الباب اثبات كون حكم العقل حجة شرعية اذ الكلام
في الحجج الشرعية وليس الكلام في بيان احكام الافعال في انفسها مع قطع النظر عن ورود الشرع فلنشفعه ببيان ما
لا يستقل بادراكه العقل وان حكمه في الشريعة مع قطع النظر عن ورودها فيه ماذا وهذا الذي ارادوا بقولهم
قبل ورود الشرع لاتفاق المسلمين على عموم التكليف وعدم انقطاعه وعدم خلو الارض من نبي او حافظ للشرع
يقوم مقامه وان تكليف من كان في الفترة بالشرع السابق ونحوه وكذلك من لم يبعث اليهم النبي حيث يكون مرسلا
الى البعض وذلك لتظهر الفائدة عند عدم الاطلاع على الحكم بعد ورودها ويكون اصلا يرجع اليه وان لم يتعرض
له المصنف تنبيها للفائدة ولابد من تحرير محل النزاع فنقول من الناس كشارح الزبدة من قال ان النزاع فيما ليس
بضروري كالتنفس في الهواء فان ذلك لا كلام في كونه غير ممنوع منه عند من لا يجيز تكليف ما لا يطاق
والظاهر من كلام ائمة هذا الفن ان بينه وبين ما ذكر عموما من وجه فانهم جعلوه ما فيه منفعة قال الشيخ رحمه الله بعد
الذي حكيناه عنه واختلفوا في الاشياء التي ينتفع بها هل هي على الحضر او الاباحة او على الوقف فذهب
كثير من البغداديين وطائفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحضر ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء
وذهب اكثر المتكلمين من البصريين وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة وهو الذي

٢ الكلام في الاباحة العقلية وتحرير محل النزاع

بمختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين وينتظر ورود السمع بواحد
منهما وهذا المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وهو الذي يقوى في نفسي وقال السيد في الذريعة
بعد ان عرف المباح والمحظور بما حكيناه عنه من قبل وقد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه
فمنهم من ذهب الى ان ذلك على الحضر ومنهم من ذهب الى انه مباح ومنهم من وقف بين الامرين واختلف من ذهب
الى الحضر فبعضهم ذهب الى ان ما لا يقوم البدن الا به ولا يتم العيش الا معه على الاباحة وما عداه على الحضر ومنهم
من سوى بين الكل في الحضر ثم قال ولا خلاف بين هذه الفرقة يعني اهل الوقف وبين من قطع على الحظر في
وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على قبيح مقطوع
عليه ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يامن كونه مقدما على محظور قبيح ثم اختار القول بالاباحة وحكم بصحته
وقال السيد الشريف ان الخالي عن النفع والمشتمل على المضرة خارجان عن محل النزاع كما ان ما علم نفعه وخلوه عن
المفسدة كذلك فان قلت كيف يعقل من العدلية التنازع في الضروري كالتنفس قلت انه ضرورية لا تخرجه
عن الاختيار لكن الحق ان العقل لا يدرك حسنه كالكذب النافع فلا وجه لدعوى حضره ممن يحكم العقل اللهم
الا ان نقول الاصل في كل فعل متصرف حتى ما يستقل بحسنه العقل كرد الامانة الحضر لانه تصرف في مال الغير ولا
يخرج عنه الا ما قامت عليه الادلة العقلية او النقلية وكيف كان فهل المراد بالاباحة والحضر ههنا الواقعيان
حتى لا يجوز في مجهول الحال ان يكون في الواقع على خلاف الاباحة عند المبيح او على خلاف الحظر عند الحاضر او ظاهريان
بمعنى انه يجوز ان يكون كل منهما على خلاف الواقع ظاهر السيد الاول فانه احتج على الاباحة بحصول النفع كما
هو المفروض وبانتفاء المضرة العاجلة بانتفاء طرق العلم والظن اليها والاجلة بانها لو كانت لوجب على الله
ان يعلمنا بذلك وهذا لو تم لدل على الواقعية والاكثرون بل الكل على تجويز ان يكون ما حكموا عليه بالاباحة او الحضر
على صفة يخالف ما حكموا به بان يكون ما حكموا بحضره على صفة الحسن وما حكموا باباحته على صفة القبح او حسن
يبلغ به الى الوجوب او الندب بل هم يجيزون ذلك فيما جائت به الشريعة بغير القاطع فكيف بالمجهول ما لم
تصل اليه العقول وقد يجوز ان نقول انهما واقعيان بمعنى ان من يذهب الى الاباحة يقول ان المجهول الذي
هو على هذه الصفة حكمه الاباحة البتة بمعنى ان الله تعالى في نفس الامر والواقع اباح لنا الاقدام على ما لم يبين لنا حكمه
مما كان فيه منفعة من دون مضرة ما دام غير مبين لنا حكمه على التفصيل وان كان في نفس الامر على صفة تقتضي
الحضر او الوجوب ومن يذهب الى الحضر يقول ان هذا المجهول لا يجوز الاقدام عليه البتة وهو محظور في نفس الامر
بمعنى ان الله قد حرم علينا في نفس الامر والواقع ان نقدم على المجهول الحال ما دام مجهولا لدينا وان كان ذلك المجهول
في نفس الامر على صفة تقتضي الجواز او الوجوب بحيث لو كلفنا به على التفصيل لاباحه او اوجبه وهل هذا الا كابنك
عند متاعك الذي عرضته للبيع من لا يحسن البيع وانما تركته للحفظ فنقول لك اباك والتعرض للبيع فكانت
اباحته وحضره واقعيان لا نجيز ان يكون حكمه في نفس الامر على خلاف ذلك وهذا هو التحقيق فاما ما اورد
على هذا من لزوم اجتماع حكمين في الواقع وهما نقيضان واجيب بانه لا مانع من كون الشيء مباحا مثلا من حيث
كونه مجهول الحال محظورا من جهة اخرى لكونه في نفس الامر على صفة تقتضي الحضر بدليل ان العقل لا يابى
والشرع يبيح بل قد يوجب وطي الاجنبية باعتقاد الزوجية وان كان في نفس الامر على ما هو عليه من القبح لكن
لاختلاف الجهة انتهى فالتحقيق انه ليس هناك الا حكم واحد وهو ما اقتضاه الجهل وهو الحكم الواقعي لا حكم
له واقعا في الشرع وعند العقل الا ذلك واما كونه في نفس الامر على صفة تقتضي خلاف ذلك فنقول ان
وجود الصفة انما يؤثر اذا لم يعرض ما يحول بينها وبين مقتضاها فاذا عرض كانت في حكم العدم كما
في الكذب النافع والصدق الضار وضرب اليتيم للتاديب ونحو ذلك فان قلت ربما قطعنا في ترك المجهول

بانتفاء المفسدة واحتملنا ها فى فعله وان كان مرجوحا بل هذا هو الغالب فى مجهول الحال فكان تركه اولى فيكون
مكروها فكيف حكم فى المجهول بالاباحة على الاطلاق قلت الظم انهم ارادوا بالاباحة ما يتناول هذا وبالجملة ما قابل
الحرام واما معلوم الوجوب او الندب كرد الامانة والاحسان فهما كما عرفت خارجان عن محل النزاع اذا عرفت
هذا فاعلم ان اكثر اصحابنا كالسيد والعلامة وغيرهما ومعتزلة البصرة على الاباحة محتجين بانه نفع خال عن
المفسدة فكان مباحا اما انه نفع فهو المفروض واما انه خال عن المفسدة العاجلة فظ واما الاجلة فلعدم
السماع والا لوجب فانه من اعظم الالطاف نفعا وذهب معتزلة بغداد وشاذ منا الى القول بالحضر متعلقين
بانه تصرف فى مال الغير بغير اذنه ومن قال به فيما يتوقف عليه البقاء ايض كتشم الهواء يقول انه فى الاصل
على الحضر لكن دل القاطع على الجواز لافضائه الى اتلاف النفس كما فى الكذب النافع فكان الواجب بحسب
العقل الاقتصار على قدر الضرورة ولكن دل الشرع على الجواز مطلقا والشيخان منا وابو بكر الصيرفى
من الجمهور على التوقف واحتج الشيخ عليه فى العدة بانه قد ثبت فى المعقول ان الاقدام على ما لا يامن المكلف
كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الترى ان اقدم على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره يجرى فى القبح مجرى من
اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبر به ثم اعترض بما تعلق به السيد فى الاباحة من انها لو كانت قبيحة لم يكن
ذلك الا لمفسدة اذ ليس لها جهة قبح يلزمها مثل الجهل والظلم والكذب والعبث ونحو ذلك ولو كانت
قبيحة للمفسدة لوجب على القديم تعالى ان يعلمنا ذلك والا قبح التكليف فلما لم يعلمنا علمنا حسنها واجاب
بانه لا يمتنع ان تتعلق المفسدة باعلامنا جهة الفعل على التفصيل وتكون المصلحة لنا فى التوقف فى ذلك و
الشك وتجويز كل واحد من الامرين واذا لم يمتنع ان تتعلق المصلحة بشكنا والمفسدة باعلامنا صار ذلك موقوفا
على السمع ووجب التوقف ثم قال ليس لاحد ان يقول ان هذا الذى فرضتموه يكاد يعلم ضرورة تعذره
لان الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك فان كان قبيحا فلا يكون كذلك الا للمفسدة وان لم قبيحا فلذلك
الحسن وهذه قسمة مترددة بين النفى والاثبات فكيف اخترتم انتم قسما ثالثا لا يكاد يعقل وذلك ان الفعل
كما قالوا لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك ولكن لا يمتنع ان يكون للمكلف حالة اخرى يتعلق بها
بها المفسدة والمصلحة وهى الحالة التى يقطع فيها على جهة الفعل على التفصيل واذا كان ذلك جايزا
لم يعنفنا تردد الفعل فى نفسه بين القبح والحسن واحتجنا ان نراعى حال المكلف فمتى وجدنا المصلحة تعلقت
باعلام جهة الفعل وجب ذلك فيه ومتى تعلقت المفسدة بذلك وجب ان لا يعلم ذلك وكان فرضه الوقف
والشك قال وهذا الذى لحظناه ينبغى ان يتامل جيدا فانه يسقط معتمد القوم قلت حاصله يرجع الى ما حققنا
فى بيان واقعية الحضر والاباحة وملاحظة كلا الامرين وتجويزهما معا فاعرفه غير ان ذلك تصويره ما اراد كل
من الفريقين وليس بتصويب ثم تعلق الشيخ رح فى التوقف بان فقد ما يدل على الحضر والاباحة قاض بالوقف
وذكر ان هذا يلى الاول فى القوة ثم ذكر ما تعلق به اهل الحضر من ان جميع هذه الافعال تصرف فى ملك الغير
فكان قبيحا كما يقبح التصرف فيما لا يملك فى الشاهد وحكى جواب اهل الاباحة بانه انما قبح فى الشاهد التصرف
فى مال الغير لانه يؤدى الى ضرره الا ترى بدليل ان ما لا ضرر فيه يجوز الانتفاع به كالاستظلال بفىء داره والاستصباح
بضوء ناره والاقتباس منها ونحو ذلك ثم اعترضه بان حسن الانتفاع فى هذه المواضع الذى ذكرتموها لم يكن
لارتفاع الضرر بل لان هذه الاشياء لا يصح تملكها لان فىء الحائط اذا كان فى طريق غير مملوك ليس مما يملك
الا ترى انه اذا كان فى طريق مملوك كيف يقبح الدخول اليه لمكان ملك الطريق وكذلك الاستصباح ثم لم يعقبه
بشىء فلم يك بائنا مما تيم دليله الثانى بل هدم ما شيد به الاول لبقاء دليل الحضر على السلامة اذ لا كلام
فى ان جميع العالم ملك الله تعالى ومن المعلوم انه متى تحقق الملك صح للمالك المنع وقبح التصرف بغير الاذن

وقد يجاب

وقد يجاب بان مؤاخذة الشيخ لاهل الاباحة فى ردهم على اهل الحضر انما كانت فى خصوص المثال لا فى اصل الرد فان
مجرد الملك لا يقتضى قبح التصرف بغير الاذن انما يقبح ذلك اذا كان فيه ضرر على المالك اما اذا لم يكن وقد املك
الافاق للمنافع فالعقول قاضية بجواز الانتفاع خصوصا مع الاحتياج وهل هذا الا كمن افاض على الارض ماء
حتى اخذ الربا والوهاد واحاط بساير البقاع الترى انه يقبح به ان تقف بحيث لا ضرر يعود عليه اصلا وترده
واقصى ما فى الملك انه يصح للمالك المنع عند اقتضاء الحكمة لذلك ولكن اذا اراد ذلك وجب عليه الاعلام وليس
له المؤاخذة بدونه لما عرفت من حسن التصرف ح فتكون ظلما ويكون التكليف بخلاف المعلوم وهو خارج عن
الطوق ثم لما جاز ان يكون عدم الاعلام مع الكراهة انما هو لان فى الاعلام مفسدة تعود على المكلف بمراعاة
حاله لا لكونه غير مكروه وجب الامتناع ايض لقيام هذا الاحتمال لا للقطع بالكراهة بل لتجويزها فلا يكون هذا قولا
بالحظر وانما هو القول بالوقف وبالجملة فعدم الاعلام مع التصرف الذى لا يعود بالضرر على المالك يحتمل ان
يكون لمكان الاباحة ويحتمل ان يكون لان فى الاعلام مفسدة على المكلف وان كان ذلك التصرف مكروها عنده
محضور اللديه واذا قام هناك احتمالات الاباحة والحضر فكيف يقطع على احدهما ويدعى ثبوته فى نفس الامر نعم
يجب الامتناع من الاقدام لمكان احتمال الحضر هذا اقصى ما يمكن ان يبين به مراد الشيخ ومع هذا كله فلى فيه
نظر فان اقصاه جواز ان يكون المسكوت عنه على صفة تقتضى الحضر لكنه انما لم يعلم المكلف بصفته وحضره
لان فى اعلامه مفسدة وذلك لا يقتضى جواز العقاب عليه بعد حكم العقل بجواز التصرف به حسبما بينا بل المؤاخذة
ح يكون ظلما كمؤاخذة مالك الماء المذكور للشارب مع انتفاء الضرر وقد يجاب بمنع حكم العقول بجواز التصرف
مع قيام هذا الاحتمال اعنى كونه مكروها مبغوضا عند المالك فكان ينبغى ان يعلم بذلك لكن منع من الاعلام
مانع وهو ترتب مفسدة تعود عليه فكان فى ترك الاعلام لطف للمكلف لدفع تلك المفسدة وح فاذا اقدم على
على الفعل مع تجويزه لهذا الاحتمال كان مستحقا للعقاب وهذا كما اجاز الشارب من ذلك الماء ان يكون فيما يشرب
مضرة تعود عليه اتراه يقدم على الشرب ولا يعنفه بعد ذلك التعلق بان هذا المالك رؤف لو علم لو علم بان فيه مضرة
لاعلمنى مع تجويز ان يكون فى الاعلام مفسدة حتى يكون ترك الاعلام من مقتضيات لطفه ورافته والتحقيق انما يمنع حصول
المفسدة الشاملة لجميع المكلفين المستمرة الى يوم الدين المتعلقة باكثر الافعال واى مفسدة للمكلفين فى الاعلام
المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية انما المفسدة فى ترك الاعلام بضرورة ما تميل اليه الطباع وتهش اليه النفوس لظهور
النفع وسهولة العمل بل ان هناك مفسدة تضمحل فى جنب تلك المصلحة العظمى كما فى ضرب اليتيم للتاديب انما يتخيل
ذلك فى جنب الشاهد مع انه لو صح ذلك فى المحظور لصح مثله فى الواجب ووجب ارتكاب كل فعل لم ينه عنه لجواز
ان يكون واجبا يعاقب على تركه ولم يعلم به لان فى الاعلام مفسدة وبالجملة فالاعلام بالواجب والمحظور مما لا يعارض
عند ارباب العقول ولو امكن استغناء العباد عن الاعلام بمجرد التجويز لامكن استغنائهم عن الامام بسبق الاعلام
هل وجب نصبه الا للطف العام ومن هنا يظهر لك قوة القول بالاباحة عقلا اى ان فى العقل ما يدل عليها وهو
الذى نختاره فاما ما تعلق به اهل الاباحة ايضا من انه اذا صح ان يخلق الله تعالى الاجسام خالية من الالوان و
الطعوم فخلقه لها لا بد وان يكون لنفع الغير لاستحالة عود النفع اليه تعالى وقبح الابتلاء بالصور فكانت مباحة
وكان فى العقل ما يدل على الاباحة فالجواب انا لا ننكر انها انما خلقت لالطاف ومصالح ولكن اللطف كما يكون
بتناولها والانتفاع باكلها مثلا كذلك يكون بالامتناع منها مع الحاجة والشوق اليها ليحصل بذلك مزيد
الاجر لمكان الصبر او ليس قد خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها وقد حضرها بالسمع فليكن ما لم يسمع من
هذا القبيل اما كان فى الاستدلال بها على الله جل شانه وعلى صفاته المعظمة ما يغنى عن التغير او هناك
منفعة تعود بجامع الخير اعظم من هذه على ان كثيرا من اهل العدل من يذهب الى ان الطعوم والارايح تجرى

اختيار القول بالوقف

مجرى الالوان في عدم جواز خلو الاجسام منها هذا والسمع ناطق باثبات هذا الاصل دال على اباحة مالم يرد فيه
بخصوصه حكم كقوله عز من قائل قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق واحل لكم الطيبات
ما شاكل ذلك من الايات والروايات وسيأتي لهذا تتمة وبالجملة فالعقل وان منع لكن الشرع اباح قوله القسم

الاستصحاب

الثاني استصحاب حال العقل

الاستصحاب في اللغة معروف وفي عرف اهل الاصول هو ان يثبت الشيء في الزمن
الثاني ما ثبت له في الزمن الاول لظن بقائه فلا يعقل في المغاير قبل ولا في المتغير اذا افضى به التغيير الى سلب
صدق الاسم وذلك بالاستحالة او الاستهلاك كالكلب يستحيل ملحا او فحما والعذرة دودا والخمر خلا والماء
مرقا او طينا لرجوعه الى التغاير فان النجاسة مثلا انما هي للكلب والعذرة والخمر والمطهرية للماء فكيف
يعقل اثباتها للغير فذلك بطريق الاستصحاب الذي هو عبارة عن دعوى استمرار ما ثبت فيما ثبت له
فان قلت اقصى ما في ذلك امتناع اثبات الحكم باصل الخطاب لعدم الاندراج فيه وهذا لا يقتضي المنع
من اثباته بالاستصحاب بقول كانت هذه العين نجسة او مطهرة فلتكن الان كذلك وان تغيرت ماهيتها
واختلف اسمها لان العين باقية وان اختلفت صفتها نعم يمتنع ان يقول هذا نجس لانه كلب وهذا مطهر
لانه ماء اذ لا كلب الان ولا ماء لكن هذا اثبات للحكم باصل الخطاب وهو قول الشارع الكلب نجس والماء مطهر
ونحن نلتزمه قلت لا ريب ان ثبوت الحكم لهذه العين من قبل لم يكن على وجه الاطلاق لا بشرط بل بشرط الوصف
الخاص كالكلبية والمائية فان هذا الحكم انما جاء من قوله الكلب نجس والماء مطهر فكيف يصح اثباته بعد
زوال الوصف بل يكون اثباته بعد ذلك اثباتا للمغاير نعم لو كان الخطاب الدال على الحكم هكذا هذه العين نجسة
وهذه مطهرة لتم وليس وانما كنا نقول فيها ذلك قبل التغيير باعتبار اندراجها في الخطاب واتصافها بما تعلق
به كما لا يخفى وقولنا لظن بقائه اي بقاء الثابت احتراز عما علم زواله كما اذا امر بشيء ثم نهى عنه ثم نسخ النهي فلا يعقل
استصحاب الوجوب السابق كما توهم بعضهم وعما ظن زواله او شك فيه اما الاول فظاهر اذ لا معنى لدعوى بقاء
ما علم زواله واما الاخيران فلان اقصى ما ينهض الدليل للتعويل على ظن البقاء دون الشك او الوهم ومتى صح
الاخذ بالشك والوهم في العرف فضلا عن الشرع فاما الاخذ باصل الطهارة فيما شك في نجاسته بل ترجحت
فليس بالشك والوهم بل بالدليل الشرعي الدال على هذا الاصل ثم الامر المستصحب قد يكون ثبوتيا كالطهارة
والنجاسة والحيوة والفقر والغنا والعدالة والفسق فيما يثبت له وقد يكون سلبيا كعدم التكليف وعدم الزكوة
في العموم وعدم الوضع وعدم التخصيص والتقييد والنسخ والاستصحاب قد يكون في الحكم الشرعي وقد يكون
في متعلقاته وهو المعبر عنه بالاستصحاب في الموضوع اي في اثبات الموضوع وحاصله انك تثبت الموضوع في
الزمن الثاني بالاستصحاب وذلك كما نستصحب حيوة زيد فنورثه ونمنع من التصرف في امواله ونسائه وحيوة
نسائه الاربعة فنحظر عليه الخامسة وكما نستصحب في الالفاظ الحقيقة حتى يثبت الاشتراك او النقل شرعا او
عرفا واما الاول اعني الاستصحاب في الحكم الشرعي فانحاء استصحاب حكم النص وهو ان نستصحب الحكم المدلول عليه
بالنص وضعيا كان او تكليفيا حتى يثبت النسخ وليس منه استصحاب الظاهر حتى يثبت التاويل او التخصيص او التقييد
فان الامر المستصحب فيه انما هو كون المراد بالخطاب هذا المعنى على حسب ما يقتضيه الظاهر وليس ذلك اعني
تقدير المراد بما يظهر من الخطاب من حكم الشرع في شيء وانما هو من الاحكام اللغوية فكان استصحابا في موضوعات
الاحكام كما مر واستصحاب حكم الاجماع اي الحكم الثابت بالاجماع عند عروض ما يشك في ازالته حتى يثبت الازالة
وذلك كما نستصحب الحكم المجمع عليه فيمن وجد الماء بعد الدخول في الصلوة على التيمم مثلا فنقول كانت صلوته
قبل وجدان الماء صحيحة بالاجماع فلتكن بعده كذلك استصحابا للصحة الثابتة بالاجماع وفيمن عرض له المذي
بعد الطهارة فنقول قد كان قبل عروضه على طهارة فليكن بعده كذلك استصحابا بالطهارة الثابتة بالاجماع

وفيمن

٦

وفيمن غبن غبنا فاحشا فنقول قد كان جواز الفسخ في اول اوقات العلم ثابتا فليكن فيما بعد كذلك وان طالت المدة
استصحابا بالجواز الفسخ الثابت بالاجماع وهكذا في كل موضع يقع فيه النزاع بعد ثبوت الاجماع على امر يظن بقائه
فان قلت الاجماع فيما ذكرت ونحوه لم ينعقد على مطلق بل على مقيد فانهم في الاول انما اجمعوا على الصحة مالم يجد
الماء وفي الثاني على الطهارة مالم يقع المذي وفي الثالث على الجواز مالم تطل المدة وبالجملة مالم يعرض العارض
واما بعده فلا اجماع والا لم يقع نزاع وح فيلزم الاستصحاب مع تغير الموضوع اعني محل الامر المستصحب قلت
قد عرفت ان التغيير القادح انما هو التغيير المفضي الى الخروج عن صدق الاسم والا فكل استصحاب لا بد فيه من
تغيير صفة الموضوع ولا اقل من كونه في زمان مغاير لذلك الزمان ولولا هذا التغيير لم نحتج في اثبات الحكم الى
التعلق بالاستصحاب نعم قد يعارض الاستصحاب في خصوص المثال الاول باستصحاب اخر مثله فيقال قد كان
هذا المتطهر بحيث لو وجد الماء لانتقضت طهارته اجماعا فليكن الان كذلك وبعبارة اخرى كان وجدان الماء
ناقضا فليكن الان كذلك ويرد بمنع كون ما نحن فيه واجدا للماء فان المراد بالوجدان المجمع على كونه ناقضا انما هو
ان يجده ويتمكن من استعماله بان لا يمنع منه مانع عقلي كالمرض والغصب او شرعي كالاشتغال في الصلوة التي
نهينا عن ابطالها هذا وكثيرا ما يسمى هذا القسم باستصحاب حال الشرع وربما اطلق هذا الاسم على ما يتناول
هذا وما بعده وفي هذا الرد نظر فان ملك الماء او اباحته مع التمكن من استعماله في الوقت مبطل للتيمم قبل
الدخول في الصلوة بالاجماع فليكن كذلك بعده بالاستصحاب والتحقيق ان الوصف متى كان ملحوظا في تعلق
الحكم بالموصوف كان انتفاؤه مانعا عن الاستصحاب ولا نريد بتغير الموضع بعد الوجدان بل الثابت بالنص
والاجماع بل الضرورة انما هو المضي على الاطلاق فان الامة مجمعة على ان من دخل في الصلوة بالتيمم دخولا شرعيا
له ان يمضي فيها بحيث لا يكاد يخفى على احد ثم وقع الكلام في هذا الفرع اعني من وجد الماء في الاثناء فمن
الناس من استصحب ومضى ومنهم من ابطل وزعم ان المضي مشروط بعدم الوجدان وهذه منه دعوى فان
الثابت بالنص والاجماع انما هو الاطلاق وسيجيء لهذا مزيد توضيح في استصحاب حال الشرع ومنها استصحاب
ما ثبت شرعا لثبوت سببه عند الشك في عروض ما يزيله حتى يثبت العروض وذلك كما نستصحب الطهارة من
الحدث بعد الشك في عروض الناقض ومن الخبث بعد الشك في عروض المزيل النجاسة والحدث والنجاسة
بعد الشك في عروض الطهارة والملكية والضمان بالاتلاف مثلا بعد الشك في عروض المزيل كالبيع والابراء
وعدم التكليف بما ثبت التكليف به شرعا مع الشك في حصول ما يتوقف عليه كالبلوغ والتكليف مع
الشك في عروض ما يسقطه كالجنون والفرق بين هذا القسم وما قبله وان كان الحكم في كل منهما ثابتا شرعا هو
ان العارض في الاول مقطوع بعروضه لكن تاثيره شرعا مشكوك فيه ونحن بالاستصحاب ننفيه وهذا بخلاف
الثاني فان العارض فيه مقطوع بتاثيره شرعا لكن عروضه مشكوك فيه ونحن بالاستصحاب ننفيه وربما
توهم ان الفارق هو ان ثبوت الحكم ههنا كان بثبوت سببه الشرعي كالوضوء في الطهارة والابتياع في الملك
وعدم البلوغ في عدم التكليف والعقل في التكليف بخلاف ما هناك فان ثبوت الحكم كان بالاجماع وهو
خطأ فان ثبوت الحكم هناك ايضا بثبوت سببه كالغبن في جواز الفسخ والوضوء في الطهارة ومطابقة
الامر او اسقاط القضاء في الصحة لكن هذا الحكم كما يثبت بالتسبيب يثبت بالاجماع ايضا وههنا كذلك
فان قلت ما الفرق بين استصحاب الطهارة والحدث واستصحاب الحيوة والحقيقة حتى جعلت الاول من
الاستصحاب في الحكم الشرعي والثاني من الاستصحاب في الموضوع قلت لما كان الامر المثبت بالاستصحاب في
الاول امرا ابتنى على ما جعله الشارع سببا كالوضوء في الطهارة التي هي عبارة عن الحالة التي يجوز معها
الدخول في الصلوة والنوم في الحدث الذي هو عبارة عن الحالة التي يمتنع معها الدخول في الصلوة كان

مما يحكم به الشارع وان لم يكن من الاحكام التكليفية بل تبتنى عليه كجواز الدخول فى الصلوة وحرمته ولا من الوضعية
بل هو مبتن عليها كجعل الوضوء سببا للطهارة والنوم سببا للحدث وصح ان يقال انه استصحاب فى الحكم
الشرعى اى اثباته بل قد نقول انه حكم وضعى فانه متى حكم بكون الشى سببا لشى فقد حكم بكون ذلك الشى
مسببا عنه وان لم يذكره القوم الا السببية والا الشرطية والمانعية فان قلت ربما كان المسبب حكما تكليفيا
ووضعيا كالخسوف لوجوب الصلوة ويوم الجمعة لاستحباب غسله والظهار لحرمة النكاح وهكذا فيكون حكم
واحد تكليفيا ووضعيا قلت لا منافات بينهما اذ لا معنى للتكليف الا الاقتضاء والتخيير ولا للوضع الا من
الجعل والتقرير وقد يجتمعان فهو من حيث كونه ناشئا عن تقرير ضابطة وضعى ومن حيث انه وجوب تكليفى
مع ان الحكم الوضعى هو كون الوجوب مسببا لا نفسه فهذا بخلاف الثانى فان الامر المثبت فيه بالاستصحاب
ليس من الاحكام الشرعية ولا ما يبتنى على الحكم الوضعى ويكون تثبيت الشارع فلم يكن استصحاب فى الحكم
الشرعى ومنها استصحاب حال العقل وهو ان تستصحب برائة الذمة وعدم التكليف بما لم يعلم التكليف به
حتى يثبت بدليل يثبت وذلك كما تقول فيما اختلف فى وجوبه كالوتر مثلا قد كان وهو ليس بواجب يوما
والذمة منه بريئة فليكن الان كذلك استصحابا للبراءة وفيما اختلف فى كونه نصابا قد كان يوما ولم تكن
الزكوة فيه واجبة والذمة من اخراجها منه بريئة فليكن الان كذلك استصحابا وما وقع فى كلام الشهيد رحمه
من تسمية هذا القسم بالبراءة الاصلية فمبنى على المسامحة اى استصحاب البراءة الاصلية وربما وقع فى كلام
المحقق ما يوهم ذلك ايضا فانه بعد ان ذكره قال وهو التمسك بالبراءة الاصلية هذا ان اراد ان التمسك به تمسك
بالبراءة الاصلية وان اراد ان استصحاب النفى تمسك بها فلا اشكال ثم الفرق بين هذا القسم وبين الاستصحاب
فيمن شك فى تكليفه بما علم من التكاليف ذاك الذى جعل من استصحاب حال الشرع انك وان كنت فى كل
منهما تنفى التكليف المشكوك فيه بالاستصحاب لكن الشك فى الاول انما كان فى التكليف بما ثبت التكليف به
وفى هذا انما هو فى كون هذا الحكم مما يكلف به وجملة الامران الامر المستصحب الذى يراد اثباته فى ثانى الحال
ان كان ما يحكم به العقل وابتنى عليه عدم التكليف وبالجملة البراءة الاصلية فذلك استصحاب حال العقل
فان كان من احكام الشريعة وكان الغرض اثبات اصل الحكم عند الشك فى نسخه كما فى المتعة مثلا فذلك استصحاب
حكم النص وان كان عند الشك فى تاثير العارض ما استصحاب حكم حال الاجماع وان كان عند الشك فى عروض
المزيل فذلك الذى قد يسمى باستصحاب حال الشرع وان لم يكن من الاحكام الشرعية كحيوة زيد وغنائه و
حضوره وتوطنه فى المكان المعلوم وكون معنى اللفظ هو هذا ونحو ذلك فذلك هو الاستصحاب فى الموضوعات
والذى ينبغى ان يعتمد فى التقسيم ان يجعل الاستصحاب اربعة اقسام استصحاب حال العقل الذى هو عبارة
عن استصحاب حالة وصفة للمكلف وامر يبتنى على حكم العقل بالحسن والقبح وهو استصحاب البراءة
الاصلية واستصحاب حكم الشرع الذى هو عبارة عن استصحاب ما حكم به الشارع تكليفيا او وضعيا
حتى يثبت الناسخ واستصحاب حال الشرع الذى هو عبارة عن استصحاب حالة وصفة وامر يثبت شرعا
للمكلف بواسطة الحكم الوضعى كما يثبت للمكلف الطهارة والملك وكون صلوته هذه صحيحة اى مسقطة
للقضاء مخرجة عن العهدة او موافقة للاوامر والتمكن من الخيار وكونه من المكلفين او من غيرهم وكونه
ضامنا مثلا بواسطة جعل البيع والارث ونحوهما من المملكات سببا للملك والتيمم عند عدم الماء
مبيحا للصلوة والغبن الفاحش سببا لملك الخيار والعقل سببا للتكليف والصغر مانعا منه والتفريط
سببا للضمان وان بنى على ثبوت هذه الاحوال لم ثبوت احكام تكليفية او وضعية كما بنى على الاول خطابه
بجواز الدخول فى الصلوة ومس الكتاب ودخول المساجد وعلى الثانى بوجوب الحج والزكوة والبذل حيث يجب

المعتمد فى تقسيم الاستصحاب

وعلى الثالث

اى الحالة السابقة وهى عدم شغل الذمة عند عدم دليل او امارة عليه والتمسك به ان يقال ان
الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم فى الزمان السابق او الحالة الاولى فلا تكون مشغولة فى الزمان اللاحق
او الحالة الاخرى وهذا انما يصح اذا لم يتجدد ما يوجب شغل الذمة فى الزمان الثانى ووجه حجيته
ظاهر اذ التكليف بالشى مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف بما لا يطاق ويدل عليه
الاخبار ايضا كما سيجى مع ما فيه القسم الثالث اصالة النفى وهى البرائة الاصلية

١١

وعلى الثالث وجوب المضى فى الصلوة وحرمة القطع وعلى الرابع جواز الفسخ وعلى الخامس ثبوت جميع الاحكام
التكليفية والوضعية وعلى السادس كثير من الاحكام الوضعية وخطاب ولية وحرمة الاقتداء مثلا ونحو
ذلك وعلى السابع وجوب الاداء وحرمة الامتناع وقس على ذلك واستصحاب شى لا يكون ثبوته بحكم العقل
ولا بحكم الشرع كاستصحاب الحيوة والصحة والسقم والفقر والغناء وهو المسمى بالاستصحاب فى الموضوع
ثم يفاض الحكم الكلام فى الحجية والمصرح وان جعل الاستصحاب الذى يعقل كونه دليلا فى الاحكام الشرعية
قسمين استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع فيمكن ان يكون اراده ما يعم الثانى لكنه جعلها
قسمين مستقلين من الادلة العقلية فعد الاول قسما ثانيا والثانى سادسا وكان الامثل به ان يعد
الاستصحاب من حيث هو قسما واحدا من الادلة العقلية ثم يقسمه بحسب الامر المستصحب على نحو ما قلنا
وكانه انما ميز الاول وعده قسما براسه وقدمه لامتيازه بكونه استصحاب حكم عقلى لكن كان الاولى على
هذا ان يقدم اولا ما يبتنى عليه وهو البراءة الاصلية والخطب سهل قوله اى الحالة السابقة الخ يشير
الى ان الاضافة فى قولهم حال العقل لادنى ملابسة اى الحال الذى ثبت للمكلف بواسطة حكم العقل وقوله
عند عدم دليل او امارة عليه متعلق باستصحاب اشارة الى ما سيصرح به من شرط صحة هذا الاستصحاب وهو
ان لا يتجدد ما يوجب شغل الذمة فى الزمن الثانى ثم مراده العلم بعدم التجدد لا عدم العلم به لتم قوله
ووجه حجيته ح ظاهر الخ وانت تعلم ان الامر متى كان على هذا الفرض لم يحتج الى التعلق فى عدم الشغل بالاستصحاب
للعلم به فى جميع الازمنة كما هو المفروض انما الكلام حيث يجوز التجدد فيتعلق بالاستصحاب قوله القسم
الثالث اصالة النفى وهو البراءة الاصلية لا يخفى ان اصالة النفى اعم من البراءة لاختصاصها بالتكاليف
وتناول اصالة النفى لساير الممكنات ثم البرائة الاصلية قد تطلق ويراد بها البراءة القديمة ويكون التمسك
بها عبارة عن استصحابها وهو المسمى باستصحاب حال العقل وهذا الذى اراد المحقق بقوله فى المعتبر ولما قسم
الاستصحاب الى ثلثة اقسام استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية لكن قوله كما نقول ليس الوتر
واجبا لان الاصل براءة العهدة ظاهر فى ان المراد التعلق باصل البراءة وتسامح فى تسميته استصحابا
اذ لو اراد استصحاب البراءة السابقة وعدم التكليف الاصلى المقطوع به لقال لان العهدة قد كانت بريئة فلتكن
الان كذلك وقد تطلق ويراد بها اصل البراءة السابقة وهو الذى اراده المصنف هنا ولهذا جعلها قسما اخر والفرق
ان البراءة الاصلية المستصحبة قطعية ولكن استصحابها انما يفيد الظن بالبراءة كساير اقسام الاستصحاب
وان البراءة المدعى انما هى الاصل المسمى باصل البراءة ظنية فهما سيان فى ان معناها الظن كاكثر الادلة العقلية
هذا كله ان كان المراد نفى الحكم فى الواقع وان اريد عدم شغل الذمة لعدم العلم وان كان فى الواقع حكم فبراءة
الذمة الان ايضا قطعية ولا يحتاج الى استصحاب البراءة السابقة فان الاستصحاب كما عرفت عبارة عن
التمسك بما قطع بثبوته وظن بقائه اما اذا علم فلا استصحاب وكثيرا ما يشتبه اصل البراءة باصل الاباحة
والفرق ان البراءة يقال فى مقابلة التكاليف وانما يتعلق باصل البراءة فى الرد على من يدعى حكما زائدا فى الشريعة
تكليفيا كوجوب الوتر واستحباب صلوة الضحى او وضعيا كما يدعى ان فى عين الدابة نصف قيمتها فنقول لا نقضى
ما ثبت الربع ودعوى الزيادة يحتاج الى دليل لاصالة البراءة من الزائد وقال المحقق اذا اختلف الناس على
اقوال وكان بعضها يدخل فى بعض كما اختلف فى حد الخمر فقال قوم ثمانون واخرون اربعون وفى دية
اليهودى فقيل كدية المسلم وقيل ثمانون وقيل على النصف وقيل على الثلث هل يكون الاخذ بالاقل لا زائدا
حجة حكم بذلك قوم وانكره اخرون واما القائلون بذلك فقالوا قد حصل اجماع على وجوب الاقل والاجماع
حجة واختلف فى الزائد والبراءة الاصلية نافية له فيثبت الاقل بالاجماع وينتفى الزائد بالاصل وان التقدير

تقديم عدم الدلالة الشرعية وقد بينا ان مع عدمها يكون العمل بالبراءة الاصلية لازما يشهد بذلك الى ماسبق
لمن دعوى اطباق العلماء على وجوب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية اذا لم تكن هناك دلالة
شرعية وهذا بخلاف اصل الاباحة فانه انما يتعلق به فى الرد على من يمنعك من الاقدام على فعل من الافعال
او تناول شىء مما خلق الله من ماكول او مشروب او ملبوس او نحو ذلك فنقول الاصل فى الافعال الاباحة
وفى الاشياء الحل حتى يدل دليل على المنع وبالجملة البراءة من الوجوب والاستحباب وما يترتب على الوضع ليس
الا والاباحة فى ساير افعال العباد من قيام وقعود واكل وشرب وقتل وضرب ونحو ذلك فاذا قيل لك
مثلا ان ضرب الابن للمشى حرام تعلقت باصل البراءة الاباحة واذا قيل ان عليه كفارة تعلقت باصل البراءة
وكيف يكونان امرا واحدا واصل البراءة بمعنى براءة الذمة مجمع عليه كما حكم المحقق وغيره قال فى اصوله
فى الكلام على الاستصحاب اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه
البراءة الاصلية وكذلك قال صاحب المعالم فى الكلام عليه ايضا واصل الاباحة مختلف فيه وقد عرفت ان الاقوال
فيه ثلثة وهذا الشيخ رح يتوقف هناك ويقول بالبراءة ههنا كساير الناس وكذلك اهل الحضر وربما اتعظم
هذا وظن ان بين دعوى اصالة الحضر واصالة البراءة تناقضا واى تناقض فى ادعاء ان الافعال كلها او
الاشياء على الحضر لمنع العقل من التصرف فى مال الغير حتى يدل دليل على الاباحة وان الذمة بريئة من التكليف
بعمل من الاعمال وجوبا او ندبا وان الاصل عدم سببية شىء لشىء او شرطية له او مانعيته منه نعم ربما اطلق
بعض الناس اصل البراءة على ما يتناول مورد النزاع الاول اعنى احكام ساير الافعال من حضر او اباحة
ثم قسمه الى قسمين ولا مشاحة بل لو خص النزاع الاول اعنى الخلاف فى ان الاشياء هل هى على الاباحة او الحضر
بما قبل ورود الشرع وما يجرى مجراه كطالب الحق والممنوع من الوصول الى الشارع او من يقوم مقامه
ونحو ذلك لارتفع التناقض بين دعوى اصالة الحضر هناك وعموم اصالة البراءة ههنا فى الواجبات
وغيرها وبالجملة فى ساير الافعال للفرق الظاهر بين المقامين لان التكليف فى الاول كان بحكم ظاهرى عام
للجميع وان جاز ان يكون بعضها على صفات تخالف ذلك الحكم وهذا بخلاف الثانى فانه بعد ان جاء الشرع
وظهرت الاحكام وتعلقت بخصوص كل فعل فعل على حسب ما تقتضيه صفات الافعال من الحسن والقبح الواقعيين
وتبينت الطرق وامكن الوصول انقلب الاصل وصار الاصل البراءة بعد الفحص والاباحة والا لزم التكليف بما
لا طريق اليه لحصر الادلة والاطلاع عليها كما سبق وليس غرضنا تصحيح هذا التعلق بل توجيه العدول عما حكم
به العقل من قبل فانه يفرق بين الحالين وعلى ذلك الاطلاق جرى شيخنا المعاصر صاحب الحدايق رح حيث
قال ان البراءة الاصلية على قسمين احدهما انها عبارة عن نفى الوجوب فى فعل وجودى الى ان يثبت دليله بمعنى
ان الاصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله وهذا القسم مما لا خلاف فيه ولا اشكال فى صحة الاستدلال به والعمل
عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق وللاخبار الدالة على ان ما
حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم والناس فى سعة ما لا يعلموا ورفع القلم عن تسعة اشياء منها
لا يعلمون وثانيهما انها عبارة عن نفى التحريم فى فعل وجودى الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل الاباحة
وعدم التحريم فى ذلك الفعل الى ان يثبت دليل تحريمه وهذه هى البراءة الاصلية التى وقع النزاع فيها نفيا
واثباتا والعامة كلا واكثر اصحابنا على القول بها والتمسك فى نفى الاحكام بها حتى طرحوا فى مقابلتها
الاخبار الضعيفة باصطلاحهم بل الاخبار الموثقة كما لا يخفى على من طالع كتبهم الاستدلالية كالمسالك
والمدارك ثم حكى عن جميع الاخباريين وبعض الاصوليين القول بالتوقف وعن اخرين القول بالحضر
واختار هو التوقف وكانه يريد ببعض الاصوليين الشيخين رح وهو الذى صرح به صاحب الفوائد

المدنية وشيخنا الحر وانت تعلم انهما رح انما توقفا فى العقلية دون الشرعية فانهما قطعا بالاباحة شرعا ثم ان مراده بنفى
الوجوب براءة الذمة من الاشتغال به لا انتفاء الحكم الذى هو الوجوب فى نفس الامر والواقع فان ذلك غير معلوم
خصوصا فيما لا تعم به البلوى وكذلك الاستاد حيث حكى الخلاف فقال فى بعض رسائله اصل البراءة بالقياس
الى ما لا نص فيه اختلف الاصحاب فقال المجتهدون ومعظم الاصل فيه البراءة مطلقا والاخباريون كذلك فيما
اذا كانت الشبهة فى طريق الحكم مطلقا او فى نفس الحكم مع عدم احتمال الحرمة ومع احتمالها فوجوب التوقف
عند اكثرهم ومنهم من يقول بالحرمة ظاهرا ومنهم من يقول بها واقعا ومنهم من يقول بالاحتياط هذا كلامه
ويريد بالشبهة فى طريق الحكم الشبهة فى موضوعه مع العلم به نفسه هل هو الاباحة او الحرمة وهذا كما تعرف
ان اكل الميتة حرام والمذكى مباح ولكن اشتبه عليك ان هذا اللحم بعينه ميتة فيحرم ام مذكى فيحل وكذلك
تعرف حرمة اكل المتنجس واباحة الطاهر ثم اشتبه عليك انه هذا السمن واللبن والدبس وغيرها من
المايعات هل هى طاهرة فيباح اكلها ام نجسة فيحرم وكذلك تعرف ما يحرم من النسا بالرضاع والنسب
وما يباح ثم اشتبه عليك ان هذه التى تريد ان تنكحها مما يحرم او يباح وكذلك جميع ما يباع ويبتاع ويستعار
ويوهب ويورث لا تدرى هل هو ملك حلال او لا سرقة او غصب وانت تعلم ان التصرف فى الاول سايغ وفى
الثانى محضور وهكذا والشبهة فى نفس الحكم هو ان تشك فى نفس حكم العمل هل هو الاباحة ام الحرمة وهذا
كما تشك فى تناول التتن وعصير التمر هل هو مباح او حرام وفى التكفير او التكتف وقول امين هل هو مكروه ام محضور
وهل هو مبطل ام لا وربما وقع الشك فى كليهما كما تشك فى هذى العصير الخاص هل هو من عصير التمر المشكوك
فى حكمه ام لا وربما توهم من اطلاق صاحب الحدايق وقوع الخلاف فى كلا القسمين وليس كذلك فان كلامه مفروض
فيما اذا كانت الشبهة فى نفس الحكم واما الاول فلا نزاع فيه كما حكى الاستاد وعليه جمع الاخبارية الاخبار الواردة
فى الاباحة كقولهم ع كل شىء هو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه وكل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى والاخبار الواردة
فى اجتناب الشبهة فخصوا الاول فيما نحن فيه اعنى ما كان الاشتباه فى طريقه والاخر فيما كان الاشتباه فى نفس
الحكم كما صنع الحر فى الفصول المهمة والفوائد الطوسية وغير الحر وكيف يشك فى مثله والتكليف بالحلال
الواقعى والطهارة الواقعية خارج عن الطوق ومن الغريب ان صاحب الفوائد المدنية وليس بغريب منه
بعد ان ذكر تمسك العلماء بالبراءة الاصلية فى نفى الحكم الشرعى ونقل عن المحقق ما حكيناه من اطباق العلماء
على وجوب بقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية اذا لم تكن هناك دلالة شرعية وما مثل به من تقدير حد
الشارب ودية اليهودى قال وانا اقول ان التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هى هى انما يجوز قبل اكمال الدين
اما بعد الاكمال وتواترت الاخبار بان كل واقعة تحتاج اليها الامة الى يوم القيمة وكل واقعة تقع فيها الخصومة
بين اثنين ورد فيها خطاب قطعى من قبله تع حتى ارش الخدش فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت الاخبار
بوجوب التوقف فى كل واقعة لم نعلم حكمها معللين بانه بعد ان كمل الدين لا تخلو واقعة عن حكم قطعى وارد
من الله تع وبان من حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام
من فحول الاعلام فحرى بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم السلام فنقول
التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك انما يتم عند من
يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين وهو المستفاد من كلامهم ع وهو الحق عندى ثم على هذين
المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين ثم قال ثم اقول الاشتباه قد يكون فى وجوب فعل وجودى وعدم وجوبه
مثلا وقد يكون فى حرمة فعل وجودى وعدم حرمته وقد جرت عادة العامة وعادة المتاخرين من علماء الخاصة
التمسك بالبراءة الاصلية فى المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بانه تم اكمال الدين وبان كل

فى المحقق المحلى انه اعلم ان الاصل خلو الذمة عن شواغل الشرعيه فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك فى انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى لا دلالة عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات الشرعيه ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه

واقعة ورد فيها خطاب قطعى من الله خال من معارض وان كل ما جاء مخزون عند العترة الطاهرة وبانهم لم يرخصوا لنا التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذى ورد فيه بعينه بل يوجب التوقف فى كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط ايضا فى بعض صوره فعلينا ان نبين ما يجب ان يعمل فى المقامين وسنحققه بما لا مزيد عليه انتهى فى الفصل الثامن وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو فضل عظيم ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وقد رايت فى المنام واليقظة ابوابا مفتحة للوصول الى الحق وهذه المقامات فى الحرمين الشريفين وشاهدت بعينى البصر والبصيرة مصداق قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الحمد لله ثم رجعنا الى الفصل الثامن واذا به قد ذكر هناك اسولة اوردها على طريقتهم فى عدم جواز العمل لا بالمنصوص لعدم ورود نص فى شىء منها واجاب فى بعضها بالتوقف وفى بعضها بالاحتياط ثم قال بعد ذلك هكذا ينبغى ان تحقق هذه المباحث والشكلان على توفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم السلام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فلينظر المقام وليقضى العجب منه مضافا الى ما اشتمل عليه اجوبته من التناقض فتارة يمنع من الاخذ بالبراءة مشنعا على اصحابنا باتباع العامة والاعراض عن اهل الذكر واخرى ياخذ بها متنكبا عن التسمية متعلقا بمثل قولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله رفع القلم الحديث فمن اين نقضى وما نسبنا فلا تنشى منه من التمسك بالبراءة فى نفى الوجوب عند عدم الدليل مع اتفاق الكل على وجوب التمسك بالبراءة كما قال صاحب الحدائق وهو رئيس الاخبارية فى زماننا وكنا بر هذا لم يرد الراون مثله بل قال شيخنا الحر فى رسالة الفها فى ابطال التمسك بالبراءة والاستصحاب انه لا خلاف فيه بين العقلاء اذ لم يذهب احد منهم الى اصالة الوجوب حتى يثبت غيره واستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق ظاهر وبطلانه اظهر مع انه كثيرا ما يحصل الشك فى وجوب الفعل ووجوب الترك وقد ورد التصريح بانكاره فى عدة احاديث ولم يقل احد ايضا بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التخيير فى نوعها كالقصر والتمام والظهر والجمعة وصلوة الفريضة الى اربع جهات ونحو ذلك هذا كلامه ومن الغريب ولم يزل يأتى بالغرائب انه نفسه فى جواب السؤال الثالث عشر فيما اذا ورد حديث صحيح ظاهر الوجوب ولم يكن نصا فيه بل يحتمل الندب هل يجوز الترك ذكر اولا ان الترك جائز فى الدين وان التعويل على الظاهر والحكم بالوجوب جائز فى الدين ايضا ثم اوجب الاحتياط فى الفتوى والعمل ثم قال ولك ان تقول ان هذا الفرض مندرج تحت قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وقوله رفع القلم كيف اجاز التمسك باصل البراءة مع ورود الدليل الصحيح الظاهر فى الوجوب واتفاق العلماء ههنا على وجوب الاخذ بالخطاب والاعراض عن اخر عن الاصل واين هذا من المنع مع انتفاء الدليل راسا ثم فرق بين احتمال وجوب فعل وجودى ولو من ظاهر الخطاب واحتمال حرمته فاوجب الاحتياط فى الثانى ولا يوجبه فى الاول وكيف كان فهذا الذى وقع فيه النزاع سميته باسم البراءة الاصلية ام لم تسمه تارة يستدل على اثباته من طريق العقل وتسميه بالبراءة العقلية واخرى من طريق الشرع وتسميه بالبراءة الشرعية اما طريق العقل فما تعلق به اهل الاباحة واليه يرجع ما اشار اليه المحقق رحمه الله وسيأتى بيانه انشاء الله واما طريق الشرع فالاخبار والاجماع المدعى فى الباب ولطريقة المستقيمة كما سيأتى انشاء الله قوله قال المحقق الخ لما عد اصل البراءة فى الادلة العقلية وكان قضية ذلك جواز التمسك به على الاطلاق اراد ان يبين ان التمسك به مشروط بشرط لا يتم الا نادرا وهو ضبط الادلة وسبرها فكان ابشورا الى بيان قلة جدواه ولما تضمن كلام المحقق رحمه الله هذا الشرط وهو ممن تلقى اليه المسامع وقد استمرت طريقته على التعلق به صدر بحكايته البحث ليكون اقعد فى الاستدلال على الاشتراط لكنك ستعلم جواز التمسك به فى كل موضع لا يظهر فيه

لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام فى تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفى الحكم انتهى كلامه فى كتابه الاصول معتبر صح

دليل الحكم بعد الفحص سواء كان مما تعم به البلوى او لا وان الذى يختص بالاول انما هو نفى الحكم فى الواقع وذلك لا يتمسك فيه باصل البراءة بل باصل عدم الحكم انما يتمسك باصل البراءة فى اثبات براءة الذمة وعدم الشغل وذلك كما يتم فيما تعم به البلوى يتم ايضا فيما لا تعم كما سننبه عليه فيا ان تصدير البحث بحكاية كلام المحقق خارج عن قانون الحكم بل كان الحرى به ان يتعرض اولا لاثبات حجية هذا الاصل واقامة الدليل على جواز التمسك به فان اقصى مفاده الظن ومعلوم ان الاصل امتناع الاخذ بالظن الا ما قام الدليل عليه فان قلت اوليس قد استدل على اصالة البراءة بالعقل تارة وبالنقل اخرى وذلك حيث قال نعم يعلم عدم التكليف الى قوله ويدل عليه الاخبار الكثيرة وبالعادة ايضا حيث ابان السبيل الى اثبات المقدمتين فيما تعم به البلوى قلت انما استدل بقوله نعم يعلم الخ على نفس براءة الذمة عند عدم الدليل ولو فيما لا تعم به البلوى وبالجملة على عدم التكليف وكذلك انما استدل فى الاخير على نفى الحكم عند عدم الدليل فيما تعم به البلوى وهو يستلزم عدم التكليف والاصل الذى عقد له الباب انما هو اصالة البراءة لا نفس البراءة وعدم التكليف وبون بعيد بينهما كيف لا وهم يستدلون عند عدم الدليل باصالة البراءة على عدم التكليف كما يستدلون عند عدم دليل التحريم باصل الاباحة على الاباحة نعم فيما اورده من الاخبار دلالة على اصالة البراءة والاباحة لكنه انما اوردها للدلالة على عدم التكليف عند عدم الدليل وهى تنهض لذلك بطريق اولى ثم المحقق رحمه الله انما ذكر هذه الحكاية فى البحث الذى عقده للكلام على النافى اعنى المنكر للحكم الذى يدعيه الخصم هل يجب عليه الاستدلال على النفى كما يجب على المثبت الاستدلال او لا فان فيه خلافا والمحققون على التسوية ووجوب الاستدلال ومن الناس من لم يوجب عليه شيئا قياسا على المنكر ثم لما حكم بوجوب الاستدلال واحتج له اراد ان يبين للنافى طريقة الاستدلال فى نفى سائر الاحكام الشرعية فقال اعلم الخ يقول ان الاصل براءة الذمة من التكاليف واباحة الافعال فاذا ادعى مدع ثبوت حكم شرعى من وجوب او ندب وان ذمة المكلف قد شغلت بذلك او تحريم وان هذا الفعل قد حرم عليه او وضع يترتب عليه اشتغال الذمة او حرمة الفعل جاز لخصمه ان يتمسك باصل البراءة الذى لا كلام فى جواز التمسك به واصل الاباحة ويقول الاصل براءة الذمة من الشواغل الشرعية والاصل فى الافعال الاباحة وليس هناك الا دعوى ورود ما يدل على الشغل والتحريم وقد سبرنا فلم نجد فبقيت الذمة والفعل على الاصل ولو لا جعل هذه طريقة للنفى فى سائر الاحكام لخصصناه بنفى الشغل كما يقتضيه ظاهر التعليق بالبراءة لما بينا من انها حقيقة فى نفى الشغل ثم ذكر ان التمسك فى نفى الاحكام الشرعية باصل البراءة واخذ الطريق على الخصم فيما يدعيه من الحكم لا يتم على الاطلاق وان لم يقم الحجة على حصر الادلة وضبطها وامتناع التكليف من دون دلالة واعلام وانما يتم بعد بيان هذين الامرين واثباتهما وهذان الامران اعنى ضبط الادلة وبيان امتناع التكليف بدون الاعلام وان كان شرطا لمطلق التمسك بالبراءة ولو فى غير هذا المقام بل للتمسك باستصحاب البراءة الاصلية بل للاستصحاب فى الاثبات بل وسائر الاصول اذ لا يجوز التعلق بشىء منها الا بعد حصر الادلة وسبرها والاذعان بالامتناع المذكور فانه متى اجاز التكليف من دون اعلام امتنع عليه ان يتعلق باصل من الاصول لكن لما كان ذلك معلوما لا يكاد يخفى امره على احد اعرضوا عن اشتراطها فى تلك المباحث وانما ذكره المحقق فى هذا الباب من حيث ان الغرض تكذيب الخصم ونفى ما يدعيه من الحكم وذلك لا يتم الا بتحصيل هذين الامرين عليه ومعنى قوله فاذا ادعى الخ انه اذا ادعى ثبوت حكم واشتغال الذمة به جاز ان يتمسك فى نفى تلك الدعوى وردها بذلك الاصل ومعنى كونها اصلية انما هو الاصل والاصل ههنا بمعنى الراجح فان البراءة هى الراجح فان قلت كيف يصح الاستدلال على نفى الحكم المدعى بالبراءة وبراءة الذمة فرع انتفاء الحكم فكان ينبغى ان يجعل دليلا عليها قلت الاستدلال

ولايخفى ان بيانه انتى المقدستين مما لاسبيل اليه الا فيما يعم به البلوى اما الاولى فهو عدم السبيل الى البيان فيما لا يعم به البلوى فلان جل
الاخبار المشتمرة بالاحكام متلقاة من الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وهم لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام وما
اظهروه لم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم من الحكام الظلمة والجبابرة الكفرة نعم هذا انما يتم عند كالمخالفين
القائلين بان النبي اظهر كل ما لابد منه عند اصحابه وتوفرت الدواعي على اخذه ونشره ولم يقع فيه فتنة توجب اخفاء بعضه ونحو ذلك من بعض الوقايع
من الحكم الشرعي نعم اذا تتبع الفقيه ولم يجد دليلا على واقعة على انتفاء الحكم الشرعي فيها في نفس الامر فهل اعتقد بانه لم لا النبي او ذريته كل ما يحتاج عمله
عنهم الطاهرين مما يحتاج به الناس الى يوم القيمة ولم يجد فيه من الحكم حتى ارش الخدش كما نطق به النصوص وامر الناس بتوليهم
والتوسل بهم وعلى هذا فكيف يعلم من انتفاء الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر نعم يعلم عدم تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع بنفي الامر
لانه تكليف بما لا يطاق فتأمل

على نفي الحكم خصوص كل حكم حكم انما هو باصل البراءة وكون البراءة هو الاصل اى بهذه القاعدة مع عدم
قيام ما يدل على ثبوته والاستدلال على البراءة من خصوص هذا الحكم مثلا بانتفاء الحكم لعدم قيام الدليل
عليه والحاصل انه يستدل باصل البراءة مع عدم قيام الدليل على خصوص كل براءة اى البراءة من كل حكم
حكم لم يقع عليه غيران دعوى عدم قيام الدليل لابد فيها من الضبط والسبر المعتبر شرعا كما عرفت قوله
ولا يخفى الخ انت تعلم ان غرض المدعي من اثبات الحكم بيان شغل الذمة وتحريم الفعل كما عرفت فكان اقصى
ما على النافي ابطال هذه الدعوى وذلك يتم باثبات ان الاصل براءة الذمة منه وبيان عدم قيام الدليل
على الحكم وهذا يتم بضبط الادلة وسبرها على الوجه الذي يصح معه العمل والافتاء وبالجملة بحيث يغلب الظن
بالعدم ولا يؤخذ عليه تكلف المشاق في التفتيش وتحمل ما لم تجر به العادات فاذا نقر ولم يظفر بما يدل
على الحكم حتى غلب الظن بالعدم صح له النفي وليس الغرض نفيه عن الواقع كما قد يتوهم سلمنا ان المراد هو
النفي عن الواقع ولكن الغرض اثبات الظن بالنفي لا القطع وذلك ان المدعي يدعي الظن بثبوت الحكم في الواقع
والنافي يقول الظن بعدمه في الواقع ويتمسك في اثبات هذا الظن بعدم الظفر بشيء من الادلة وهذا
التنزل مبني على الغض عما تعلق به النافي في المقام وذلك انه تعلق باصل البراءة والتعلق به ظاهر
في ان مدعي الخصم شغل الذمة وان غرض النافي براءتها والا فلا دخل لاصالة براءة الذمة في الدلالة على
انتفاء الحكم في نفس الامر والواقع انما يدل على ذلك اصالة عدم الحكم وسيجيء في جملة الاصول واصل
البراءة انما هو اصالة عدم الشغل وكيف كان فلا فرق بين ما تعم به البلوى وما لا تعم في ان المجتهد
بعد الفحص يحكم في كل منهما بانتفاء الحكم وعدم التكليف قوله ثم هذا انما يتم عند المخالفين الخ انت
تعلم ان دعوى انتفاء الحكم ودليله في الواقع واصابته ما في نفس الامر كما لا تتم على طريقتنا في غير ما تعم به
البلوى كذلك لا تتم فيه عند القوم ايضا فانهم وان زعموا انه ص ادى جميع ما جاء به الى الناس ولم يخص
اهل بيته ع بشيء لكنهم ما كانوا ليدعوا تبليغ جميع ما جاء به لكل واحد من الناس بحيث لا يمكن خفاء
دليل من الادلة على احد وان بعد به المدى كيف ومن المعلوم ان الصحابة فضلا عن التابعين فضلا عمن
جاء بعدهم متباين فيه المكثر والمقل وفيهم من لم يرو شيئا حتى ان مثل ابي بكر في تقدمه لم يرو الاحديث
الارث فما ظنك بمن لم يعز منه الا بالنظر وكم من نزاع وقع بينهم وهم حديثو عهد بزمانه ص كما في توريث
الانبياء وقتل مانعي الزكوة وكون الغسل من الانزال او الادخال بل كم من خلاف قد استمر فيما تعم به البلوى
الى يومنا هذا كما في المسح والمتعتين والتكفير والوصية ونحو ذلك وبالجملة نحن لا نعرف احدا من
العامة يزعم ان عدم الدليل في غير ما تعم به البلوى مفض الى الواقع بل اقصاه الظن بالواقع لكنه
متى غلب على ظنه قطع بان ذلك حكم الله في حقه بل اللهم شاذ منهم وهم الذين يمنعون من القياس
وينفون عنه ص الاجتهاد كالنظام وبعض المعتزلة لعلهم يزعمون ان جميع ما جاء به ص مما توفرت الدواعي
على الدواعي على نقله فلا يكاد احد من المجتهدين يخطيه فاذا لم يصبه علم انتفائه في الواقع قوله نعم يعلم
عدم تكليف المكلف الخ وذلك انه ينتظم ح قياس هذا الحكم لا دليل عليه شرعا وكل ما كان كذلك فلا تكليف
والذمة منه بريئة ومنع الاخبارية من الصغرى ان اريد بالدليل ما يتناول العام لجيء الاخبار بحكم ما لا
نص فيه والكبرى ان اريد دليل الحكم بخصوصه كما في الشرح لا وجه له اذ لا ريب ان غرض النافي انما هو نفي
دليل الحكم الذي ادعاه المثبت والتكليف المنفي انما هو التكليف بذلك الحكم ثم يرجع فيما عداه الى
اصل البراءة والاباحة فيحكم ببراءة الذمة من كل تكليف وباباحة كل فعل الى ان يقوم دليل على وجوب
شيء بخصوصه او تحريم فعل بخصوصه نعم ما اورد الشيخ على دليل الاباحة من جواز التحريم في الواقع وان

لم يعلم

ويدل عليه الاخبار الكثيرة روى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه في بحث جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي باب
الاستطاعة من كتاب التوحيد في الصحيح عن حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسع الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وهذا الحديث مذكور في اوائل من لا يحضره الفقيه
ايضا ولا يخفى ان ما نحن فيه من قبيل ما لا يعلمون وذكر في باب التعريف والحجة والبيان حدثنا احمد بن يحيى العطار رضي عنه عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن
داود بن فرقد عن ابي الحسن ذكريا بن يحيى عن ابي عبد الله ع قال ما حجب الله علمه عن عباده فهو موضوع عنهم وهذه الرواية في الكافي في باب حجج الله على خلقه الله
وروى ابن بابويه ايضا بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم كفي ما لا يعلم وفي النوادر من المعيشة من الكافي بسنده عن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وبمعناه رواية اخرى عنه ع ونقل بعث
من كتاب محاسن البرقي انه روى عن ابيه عن درست

لم يعلم لجواز ان يكون في الاعلام مفسدة جار ههنا والجواب الجواب قوله ويدل عليه الاخبار الكثيرة الخ
كان الاستدلال على صحة التمسك باصل البراءة بالمعنى الاعم بالعقل وهذا شروع في الاستدلال على ذلك بالشرع
وقوله عليه اى على انه لا تكليف بما في نفس الامر بل بما قام عليه الدليل ثم ان ظهور الخبر الاول في ذلك مما لا يكاد
يخفى على احد سواء اريد به الاخبار او الانشاء وتخصيصه بالخطابات الشرعية حتى يكون المعنى كل خطاب
على ظاهره من العموم او الاطلاق حتى يرد المخصص او المقيد او بما قبل اكمال الشريعة من الزمان او بمن لم
تبلغه احاديث النهي عن الشبهات والامر بالاحتياط او بما يحتمل الوجوب والاباحة خاصة دون التحريم او بما
يعم به البلوى او بما وقعت الشبهة فيه في موضوع الحكم دون نفس الحكم كما صنع الاخبارية نعام و
اعراض عن الظاهر الى التاويل من غير دليل بل ابطال للخطاب في اكثرها وكذا حمله على التقية ودعوى
انه لا مصداق له لورود النهي عما لا نص فيه وقد تلقاه العلماء الاعلام من قديم الدهر الى يومنا هذا بالقبول
ونظير هذا الخبر ما رواه الشيخ في اماليه باسناده عن ابي عبد الله ع انه قال الاشياء مطلقة ما
لم يرد عليك امر او نهي وكذلك الخبر الثاني فان افراد ما لم يعلم ثلثة ما لم يعلمه المجتهد ولم يصل اليه بعد
بذل الجهد وما لم يعلمه المقلد لتقصيره في السؤال وما اشتبه عليهما موضوعه وان كان ناعا المن يحكمه و
تناوله للاول ان لم يكن اظهر من الاخيرين فليس باخفى على ان رفع الاثم عما لا يعلمه المجتهد من الواجبات اجماعي
فكان اخراج ما لم يعلمه من المحرمات تحكما واما الثالث فالحجب ظاهر فيما استاثر الله تعالى به من الامور
الغامضة كاسرار القدر ونحوه ومعنى وضعها عن العباد عدم تكليفهم بها وتاويله بما لم يصل الى
العباد علمه ليتناول محل النزاع ليس بذلك الظاهر فلا ينهض لاثبات حجية هذا الاصل واما الرابع
فمعناه كما هو المنساق ان من عمل بما بلغ اليه علمه لم يكلفه بما وراء ذلك مما لم يعلم وهو ظاهر في تناول محل
النزاع اعني البراءة من التكليف بالواجب والمندوب لا ما يعم البراءة من الحرام والمكروه المسماة باصل
الاباحة كما لا يخفى ومن التعسف تاويل كفاية ما لم يعلم بايجاب التوقف واى كفاية مع هذا الحرج او ليس
قد جعله في حكم المحظور واما الخامس فهو ظاهر فيما كان الاشتباه فيه في موضع الحكم فكان خارجا عن
محل النزاع نعم هو موذن بان الحكم بحرمة شيء وان علم اختلاطه بالحرام يحتاج الى الدلالة وما زال الاصالة
الحلية والاباحة ولعل استشهاد المص به انما كان من هذا الوجه وفيه نظر ويويد بالرواية الاخرى قوله ع كل شيء
لك حلال حتى تعلم الحرام فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة
او المملوك يكون عندك ولعله قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم لك بينة واما السادس فالحق انه ظاهر المنافاة
لما سبق فانه ظاهر بل صريح في اطلاق القول والعمل الى ان يرد النهي وهذه تمنع من القول ذاهبا عند عدم
العلم بخصوص الحكم وتدل على ان لكل واقعة حكم وهي مخزونة عند اهلها فلا بد من الرجوع اليهم في كل
حكم حكم فاي منافاة بين هذه وحمله على ان المراد هو النهي عن تعيين الحكم الواقعي حتى يكون المعنى اذا
جاءكم ما لا تعلمون حكمه فلا تحكموا فيه على ان ما حكمتم به هو حكمه الواقعي وان جاز لكم الحكم على ان ذلك
هو تكليفكم بمنىء عن الغرض وان يصح ذلك وهو يمنع من القول فيه راسا ويضع يده على فيه ويهلك
لذلك مقدمة يقول فيها ان لكل واقعة حكم عند اهله فما لكم وفضول القول وابعد منه حمله على ارادة
المنع من الافتاء وان جاز العمل وسنتكلم عليه اثر في المنافيات والجهالة انه انما جاء في الجهل المطلق
حيث يعلم ان هناك احكام ولكن لا يعرفها فذاك الذي يجب عليه الامساك ولا يسوغ له التكلم الا
بما يتقن اما المجتهد المطلق حيث يعلم الذي احاط خبرا بالمدارك فانه اذا بذل الجهد ولم يعثر عليها

بن منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو
الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جا
ءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت
ولم ذاك قال لان رسول الله ص اتى الناس
بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه
الى يوم القيمة وقد يتوهم منافاة هذه الرو
اية للروايات السابقة والحق حمله مهما لا
نهاحمله على تعيين الحكم الواقعي او على عدم
الافتاء وان جاز العمل لنفسه فتامل وفي كتاب
التوحيد لرئيس المحدثين ابن بابويه حدثنا
ابي رحمه الله قال حدثنا عبد الله بن جعفر
الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال
عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين
قال سالت ابا عبد الله عمن لا يعرف شيئا
هل عليه شيء قال لا

يثبت الحكم فنفاه فقد قال بما يعلم بحكم الدليل القطعي الدال على عدم التكليف بما في نفس الامر وان ابيت
قلنا اوليس حيث اخبره بان رسول الله ص قد جاء الناس بما يحتاجون اليه الى يوم القيمة وقد اودع ذلك
عند اهل بيته ع كان قد اوجب عليه الرجوع الى اهل البيت ع ومن المعلوم ان فيما عندهم قوله ع كل شئ
مطلق حتى يرد فيه نهى ونحوه من ادلة اصل الاباحة سلمنا ولكن التعلق بالبراءة انما يصح عند اليأس
من الدليل ولا يأس لمن يتمكن من الرجوع اليهم ع واما السابع فالظ انه يريد به من لا يجد سبيلا الى المعرفة
كالبله والعجايز والشيخ الفاني واهل الفترة ومن يتطلب الحق ونحو ذلك فلا ينهض لما نحن فيه نعم هنا
اخبار اخر تنهض لما نريد وتدل على ان لا تكليف الا بعد البيان كقولهم الناس في سعة ما لم يعلموا
وقوله ع في قوله تعم ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون حتى يعرفهم ما يرضيه
وما يسخطه وفي قوله فالهمها فجورها وتقويها يبين لهم ما ياتي وما يترك وقوله لعبد الاعلى حين قال
له هل كلفوا على المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف نفسا الا ما اتيها
وقوله ليس لله على خلقه ان يعرفوا ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا وقوله لحمزة ابن الطيار اكتب ان
من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتيهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامر فيه ونهى
في كثير من نظائرها وفي كتاب الله ما يغني عن الاطالة كقوله عز من قائل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وقوله ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وقوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وقوله حتى يبين
لهم ما يتقون الى غير ذلك **قوله** واما الثاني الخ قد جرت العادات ان ما تعم به البلوى ويغلب عروضه
وتشتد اليه الحاجة يكثر السائل عنه ويستفيض به الاخبار ان لم تتواتر فاذا فتشت ونقرت بعد الاحاطة
ثم لم تعثر على عين ولا اثر ثبت ان لا حكم في نفس الامر دون القطع بحكم الاعادة بل قد يرد الواحد في مثله
كما جاء في وجوب غسل الجمعة والمنع من الجمع بين العلويتين لانه مقام اشتهار واستفاضة وان كان مما
يتقى فيه وكفى بالمتعة والمسح والمكر ووجوب التقصير والافطار في السفر ونحو ذلك شاهدا لكن بعد
هذا كله اقصى مفاد مثل هذه العادة غلبة الظن بانتفاء الحكم في نفس الامر دون القطع وح فلا فرق بين
ما تعم به البلوى وما لا تعم الا ان الظن بالنفي ههنا اقوى **قوله** كنجاسة ارض الحمام الخ هذا الاحكام
الاربعة مما وقع الخلاف فيها فاثبتها قوم ونفاه اخرون وللنافي ان يتمسك بالبراءة لتمكنه من بيان المعتد
فانها مما تعم به البلوى ومع ذلك لم يقم عليها دليل الا ان يكون خبر تعد به الضعف كما جاء في العسالة
سالته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فليغسل **قوله** في الزمن
السابق يريد به الزمان الذي يقطع العقل بانتفاء الحكم فيه ومن ثم سمي استصحاب حال العقل وذلك
ان هذه الشريعة المركبة من الاحكام المختلفة مثلا لم تكن من قبل قطعا فحيث ما ادعى مدع في حكم انه منها فللخصم
ان ينفيه ويتعلق باستصحاب البراءة السابقة والعدم السابق لكن هذا انما يتم على مذهب العدلية دون
الاشعرية القائلين بقدم الاحكام وح فللنافي ان يتعلق في الرد عليهم باصالة عدم دخول هذا الحكم في هذه
الشريعة وعدم كونه منها في الازل اذ كما ان الاصل عدم التركيب والتعدد كذلك الاصل عدم التركيب مما زاد
وعدم زيادة هذا العدد **قوله** فيرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب كانه يشير الى ما سيورده في
استصحاب حال الشرع ويطيل في تقريره من ان الحكم الذي يراد استصحابه ان كان موقتا فلا وجه للاستصحاب
بالنسبة الى الداخل ولا الى الخارج وان كان مطلقا لجميع الازمنة والاحوال بالنسبة اليه على حد سواء لدلالته
على الماهية من حيث هي وانت تعلم ان هذا انما يتوهم وروده حيث يكون المستصحب حكما تكليفيا
من امر او نهي او تخيير او وضعيا والمستصحب فيما نحن انما هو العدم المحض وليس هو مدلولا لخطاب

ليوصف بالتوقيت او الاطلاق وكانه اشتبه بحكم النهي ومن هنا يندفع سوال الشافعية عن الحنفية اذا تعلقوا في نفي
الاستصحاب نفس الحكم بهذه الشبه للفرق الظاهر بين المقامين فلا يكون تحكما نعم ربما توجه عليه بعض ما تعلق
به النفاة كقولهم لو كان الاصل في كل شئ استمراره ودوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي
لاستمرار عدمها وقولهم لو ثبت هذا الاصل لوجب تقديم بينة النفي على بينة الاثبات لاعتضادها بهذا الاصل
والاجماع على العكس **قوله** سواء وجد في السابق ام لا اي مع قطع النظر عن حالة السابق من وجود او انتفاء
قوله المعتبر في الحكم ببراءة الذمة هو بالرفع صفة لقوله عدم العلم حتى يكون المعتبر في كلا القسمين امرين عدم العلم
بتحددها يوجب ثبوت الحكم والفحص وقوله كان كل موضع يصح فيه الاستدلال الخ لم يقل وبالعكس باعتبار
انه ربما صح الاستدلال بهذا القسم اعني البراءة ولم يصح بالثاني وذلك كما في الصبي يشك في بلوغه والمجنون
في افاقته والمعدم في الاستطاعة فانه يصح ان يتعلق في نفي حكم المشكوك فيه باصل البراءة دون استصحاب
حال العقل لانه عبارة عن استصحاب العدم الثابت قبل مجيء الشريعة واستصحاب عدم المشكوك فيه وان
امكن ههنا الا ان ذلك استصحاب حال الشرع من حيث انه عدم ثابت بعد مجيء الشريعة ولقائل الشك
ههنا انما هو في الموضوع وان تبعه الحكم والبراءة انما هي من نفس الحكم على ما يقتضيه اشتراطهم وصحة
التعلق بالبراءة عند عدم قيام الدليل على الحكم المنفي بضبط الادلة وسبرها فان هذا انما يعقل فيما اذا
كان الشك في نفس الحكم ابتداء دون ما يجيء تبعا ولا يقع الشك فيه ابتداء الا حيث يكون عدمه السابق
هو العدم الثابت قبل مجيء الشريعة وح فيتم التلازم من الجانبين لكن اشتهر المتعلق بالبراءة في نفي
الحكم التبعي ايضا كما في الامثلة المذكورة الا ان يكون على وجه المسامحة **قوله** فلذا لم يفرق جماعة الخ يشهد
بذلك الى ما وقع في كلام المحقق والشهيد من اطلاق اسم البراءة الاصلية على هذا النوع من الاستصحاب
وذلك ان المحقق قسم الاستصحاب الى ثلثة وعد التمسك بالبراءة الاصلية واحدا منها واما الشهيد رح فانه بعد
ان ذكر استصحاب حال العقل قال وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وهو محمول على المسامحة للامر الذي ذكر
قوله واعلم ان الشهيد الثاني الخ كان الكلام من اول البحث الى هنا على شرط التمسك باصل البراءة وهو عدم
قيام الدليل على الحكم المنفي بنحو عرفت ما فيه ثم لما راى ان اصل البراءة من جملة الاصول وراى الشهيد قد
اقتصر على اربعة وظاهره الحصر اراد ان يبين ان هذا الاصل من ايها هو وفي ايها يندرج فابان انه يندرج
في الثاني ثم تجاوز الى التنبيه على ما هو حجة من تلك الاربعة واخذ يتكلم على جزئيات الرابع وعلى حجية كل جزئي
وكان الاولى به ان يقدم على هذا السؤال المترتب على بيان شرط التمسك بالبراءة ذاك الذي يشير اليه بقوله
فيما بعد فان قلت لم لا يكون اللازم فيما يدل عليه دليل التوقف الخ وكانه اخره لطوله ثم ان الشهيد رح انما
اقتصر على هذه الاربعة مع ان الاصل قد يطلق في الاصطلاح على خامس وهو اصل القياس وسادس وهو
الكتاب المعتمد كما يقال اصل حريز لانه اراد من معانيه ما شاع التعلق به بين اهل العلم وكثر دورانه في الا
ستدلال وليس الا هذه الاربعة فاما اصل القياس فلا يتعلق به في الاستدلال وانما يتعلق القائسون بنفس
القياس وكذا الثاني مع انه اصطلاح قديم لاهل الحديث ولا يعرفه اهل الاصول واما الاثنى العشر التي ذكرها
الحر رح والاخران اللذان ذكرهما المص فمندرجة هي وغيرها تحت هذه الاربع وذلك الاندراج ما يزيد على عشرين
في الثاني مع اصل الحقيقة وهي اصل العدم فان عدم كل ممكن هو الاصل المقطوع به والامر الراجح فيه للاستصحاب
ولاحتياج الوجود الى امر زايد من فاعل وفعل وداع وارادة ابتداء او بواسطة كما في الموجب وهذا اصل ما
زال اهل العلم يتعلقون به ويطالبون من يدعي خلافه بالدليل وهل يتعلق به في نفي الاحكام الشرعية زعم
الشارع ان ذلك ممتنع على اصولنا لما ثبت عندنا من ان لكل واقعة حكما فقد تعلق الوجود فلا معنى للتمسك

بعد ذلك باصل العدم وفيه ان اقصى ما ثبت ان لكل واقعة حكما اما موافق للاصل او مخالف فكيف يستلزم
انهدام الاصل مع احتمال الموافقة وانا اقول ان كان الغرض من نفي الحكم نفي شغل الذمة وعدم التكليف
به كما هو الظاهر فجواز التمسك به ظاهر وان اريد نفي ثبوت الحكم في نفس الامر بلغ حتى شغلت الذمة به ام
يبلغ فلا ريب ان خصوص الحكم اعني كون الحكم في هذا هو الوجوب مثلا غير مقطوع به فيجوز التعلق به نعم
يمنع التعلق به في نفي الحكم مطلقا واصل عدم تقدم الحادث فان تاخره هو الراجح استصحابا للعدم السابق
وهذا كما تجد في الماء الذي قد استعملته ما يزيل طهارته فلا تعلم هل كان ذلك قبل الاستعمال او بعده فان
قلت هذا الاستعمال ايضا حادث والاصل عدم تقدمه على عروض النجاسة فكيف قدمتم مراعاة الاصل
في عروض النجاسة وحكمتم بطهارة المستعمل قلت ان كان زمان الاستعمال معلوما كما هو المفروض فلا
كلام اذ المشكوك فيه ح انما هو عروض النجاسة والراجح تاخره عن زمن الاستعمال وان كان غير معلوم
كما هو المفروض فلا كلام اذ المشكوك فيه ح انما هو عروض النجاسة والراجح تاخره عن زمن الاستعمال وان
ما لم تعلم نجاسته النجسة كان غير معلوم فقد تعارض الاصلان وانما حكم بطهارة المستعمل ايضا لان الطاهر شرعا كما علمت نجاسته
لا ما شك فيه ومثل ذلك ما لو صلى ثم راى على ثوبه او بدنه ما لا يصح الصلوة معه من نجاسة او غيرها
وشك هل لحقه ذلك قبل الصلوة او بعدها وقد حكموا ههنا ايضا بالصحة لان الاصل تاخر الحادث ثم
لا يخفى ان هذا يرجع الى اصل العدم اذ اقصاه انه اصل عدم الوجود في الزمن السابق والاول اصل عدم
الوجود مطلقا واصل براءة الذمة من التكليف وعدم شغلها بواجب او مندوب ابتداء او تبعا للوضع
فان ذلك هو الراجح للادلة الدالة على اصالة البراءة من الاستصحاب ولزوم المحال اعني تكليف ما لا يطاق
والاجماع والنصوص وكذلك اصل عدم الوضع واصل اباحة الافعال فانه هو الراجح ايضا لما مر من دليل الاباحة
واصل عدم الوجوب في نفس الامر واصل عدم التحريم كذلك وكذا كل من الندب والكراهة والاباحة فان الراجح
عدم اتصاف الفعل المتنازع فيه في نفس الامر بهذا الحكم كالوجوب مثلا بخصوصه وان قلنا بعدم
خلوه من الحكم لم لا يكون متصفا بغيره فكانت هذه خمسة اصول ودليلها جميع الاستصحاب واصل عدم
الوجوب بالنسبة الى الندب والاباحة وعدم الندب بالنسبة الى الاباحة وعدم التحريم بالنسبة الى الكراهة و
عدم الكراهة بالنسبة الى الاباحة فهذه اربعة اخر فان عدم الزيادة هو الراجح واصل عدم الوجوب والتحريم
بالنسبة الى ما سواهما لمكان غلبتها واصل عدم التخصيص وعدم التقييد لانهما خلاف الظاهر وعدم الاشتراط
وعدم المانع لافتقار زائد وعدم النسخ للاستصحاب فهذه اربعة اخر بمعنى الرجحان الى غير ذلك كاصل عدم
التركيب واصل عدم زيادة اجزاء المركب واصل عدم ما يحتاج الى المؤن واصل الحقيقة والحاق الفرد المشكوك
فيه بالاعم الاغلب واصل عدم النقل واصل عدم الاشتراك والاندراج اصالة نفي تغير الحكم الشرعي الثابت
في الحالة السابقة المعبر عنه بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا واصالة نفي تغير حالة الشيء
بعد ثبوتها المسمى بالاستصحاب في موضوعات الاحكام في الثالث وكانه جعله قسمين لوقوع الخلاف في احدهما
والاتفاق في الاخر وفيه ان استصحاب حال العقل مختلف فيه وهو خارج عنهما وبالجملة فالاستصحاب
يجري حيثما يجري اصل العدم واصل البراءة من خصوصيات الاحكام واصل عدم مخالفة الظاهر من عموم
واطلاق ونحو ذلك قوله ومنه قولهم الاصل في الكلام الحقيقة تقدم الكلام على هذا الاصل في المقدمة مستوفى
وانه بمعنى ارادة الحقيقة كما هو الظاهر خصوصا من مثل هذا الكلام متفق عليه بل وعليه امر الافادة والاستفادة
بل نظام الدين والدنيا وذلك حيث يعلم الوضع ويجهل المراد وبمعنى كون ما استعمل فيه حقيقة وذلك حيث
يعلم المراد ويجهل الوضع مختلف فيه على قولين او اقوال وان الاكثرين على التفصيل ان كان المعنى متحد

لحقيقة

لحقيقة والانجاز قوله ومنه قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر الخ ليست هذه القاعدة عندهم على اطلاقها
بل اذا كان الظاهر حجة شرعية يجب قبولها شرعا كالشهادة والاخبار فلا اشكال في تقديم الظاهر على الاصل وذلك
كسائر الشهادات بالاثبات بعد العلم بالنفي وبراءة الذمة بعد العلم بالاشتغال وكاخبار الواحد ذي اليد
بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته فانه يقدم وان لم يكن عدلا واخبار الامين بتلف ما اؤتمن عليه واخبار
المعتدة بانقضاء عدتها بالاقراء ولو في شهر واحد الى غير ذلك وان لم يكن كذلك بل كان مستند الظهور
الى العرف والعادة الغالبة او القرائن او نحو ذلك مما يفيد غلبة الظن فالغالب تقديم الاصل وهذا كما حكموا
ببقاء ما علم من طهارة او نجاسة في ثوب او بدن او ارض او ماء وان ظهر الخلاف كما في ثياب من لا يتوقى
النجاسة من الاطفال والقصابين ومدمني الخمر والكفار وكما تجد الثوب النجس نظيفا عند من عادته
التطهير اذا نظف او على من لا يلبس الا طاهرا وكذا الحدث والطهارة منه وكل ما علم من نكاح او طلاق او
ملك او نحو ذلك فانهم في ذلك كله مجمعون على ترجيح الاصل من غير التفات الى ظهور الخلاف حتى بلغوا في
الاعراض عن الظاهر في هذه المقامات الى ان حكموا بطهارة ماء في اناء مسكوك مكشوف في بيت قد وجدوا
الكلب خارجا منه وعليه اثار الشرب او المباشرة بل صرح جمع على ما في التمهيد بطهارته اذا كان لبثا و
ونحوه ووجدوا على فم الكلب الخارج اثره وكما حكموا باباحة معاملة الظالمين ومن لا يتوقى المحارم وان
ظن حرمة ما في يده وباباحة الاكل والشرب في شهر رمضان لمن لم يستيقن طلوع الفجر وان ترجح لديه الطلوع
من القرائن ولو باخبار الثقة الواحد على ظاهر المذهب كما في التمهيد حتى يستيقن الى غير ذلك وربما عكسوا
فقدموا الظاهر كما حكموا على من شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها
بانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به من جهة ان الظاهر
وقوعها على الوجه المامور به فرجحوا هذا الظاهر وان لم يكن بتلك المكانة من الظهور على الاصل ولما في الامر
بالتحفظ بعد الفراغ من الحرج والاصل وورود النص بذلك كقول الصادق لزرارة في الصحيح اذا خرجت من شيء
ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وكذا اذا شك الصائم في النية بعد الزوال فانه لا يلتفت بخلاف ما قبله
فانه يجدد وكذا من شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بانه
لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به من جهة ان الظاهر
وقوعها على الوجه المامور به فرجحوا هذا الظاهر وان لم يكن بتلك المكانة من الظهور على الاصل خروج الوقت
في الفعل قبله وعلى من ظن دخول الوقت ولم يتمكن من العلم لغيم او حبس او نحو ذلك بجواز البناء على الظن من
الدخول فيصلي ويفطر وعلى من شك في عدد الركعات او فعل من افعال الصلوة وغلب على ظنه الفعل
بانه بمنزلة العالم وفي غيبة المسلم بعد العلم بنجاسته او نجاسة ثيابه بالطهارة حيث يمضي زمان يمكن
وقوعها عملا بظاهر حال المسلم في التنزه وعلى المستحاضة بالرجوع الى عادتها ثم التمييز ثم عادة نسائها
ثم الروايات كل ذلك للظاهر وان كان على خلاف الاصل وفيمن ادعى من المسلمين الجهل بالضروريات
كوجوب الصلوة وحرمة الزنا اذا نشا في دار الاسلام بعدم القبول الى غير ذلك فانهم في ذلك كله عولوا على
الظاهر ولم يلتفتوا الى الاصل وربما اختلفوا في مقامات فبعض يقدم الاصل وبعض يقدم الظاهر وهذا
كما اختلفوا في غسالة الحمام هل هي طاهرة نظرا الى الاصل او نجسة نظرا الى الظاهر مع اختلاف الرواية
ايضا والمشهور الثاني وفي طين الطريق اذا غلب على الظن النجاسة لكن المشهور هنا الطهارة وظاهر
نسبة الشهيد هذين الحكمين الى الاصحاب يؤذن بدعوى الاجماع وذلك انه قال في الاولى ورجح
فيها الاصحاب الظاهر وفي الثانية ورجح فيها الاصحاب الطهارة وفي ما في ايدي المخالفين من جلد او لحم

والمشهور الطهارة ايضا نظرا الى ظاهر حال المسلم فى التجنب وقيل بالنجاسة لاصالة عدم التزكية مع علم
اشتراطهم بجميع ما يعتبر فى التذكية من القبلة والتسمية واستباحتهم جلد الميتة بالدبغ مع ان ظاهر
حالهم على ذلك فقد تعارض الاصل والظاهر وانت تعلم ان ذلك لا يبلغ الى حد الظهور فانهم وان لم يشترطوا
القبلة والتسمية لكن عادتهم جارية بالاستقبال والتسمية وكذلك امر الميتة وفى الجلد المطروح فى
بلاد الاسلام اذا ظهر عليه قرائن التذكية كما اذا كان جلد كتاب من كتبنا والاكثرون على الاجتناب
عملا بالاصل الى غير ذلك من مضان الخلاف ومراد الشهيد بالمواضع المستثناة ما قام الدليل الشرعى من
نص او اجماع على تقديم الظاهر فيه على الاصل وجميع ما حكموا فيه بتقديم الظاهر على الاصل من هذا الباب
والدليل على ثبوت هذه القاعدة الحاكمة بتقديم الاصل على الظاهر الا ما اخرجه الدليل ما دل على حجية الاستصحاب
وح فيرجع الى تعارض حجة وغير حجة فان الظاهر الذى لم يجعله الشارع حجة ليس بحجة فكيف يقدم على الحجة
او تترك الحجة لاجله فان قلت اذا كان ظن بقاء الامر المستصحب معتبرا فى الاستصحاب لم يعقل تحقق
الاستصحاب عند معارضة الظاهر اذ يكون بقاء امر المستصحب ح موهوما والا لم يعارضه بكون المعارض
له ظاهرا قلت انما ارادوا بالظن الذى اخذوه فى التحديد الظن العرفى وهو الاحتمال احترازا عما علم زواله
كالنسخ النهى الوارد بعد الامر قوله اى القاعدة التى وضع عليها البيع بالذات الخ كما تطلق القاعدة
على نفس القضية الكلية المتضمنة لاحكام جزئيات موضوعها كقولنا مثلا البيع على اللزوم وافعال المسلمين
على الصحة كذلك تطلق على الحكم الذى تضمنته كاللزوم والصحة فى المثالين وقوله بالذات اى ان الضابطة التى
يرجع اليها ويدور عليها حكم البيع لذاته مع قطع النظر عن العوارض الخارجية كالغبن ونحوه مما يثبت الخيار
ويذهب باللزوم ويجيز الفسخ هى اللزوم وكذا نقول فى الثانى الضابطة التى يرجع اليها حكم افعال المسلمين
لذاتها هى الصحة وربما عرض لها ما يفضى بها الى الفساد فكم من عبادة او معاملة لهم فاسدة لكن ما لم يظهر
مقتضى الفساد نحمل كل ما صدر منهم على الصحة قوله والمراد بالراجح الخ لا ريب ان عروض المرجوحية بواسطة
امور خارجية لا تخرجه عن كونه راجحا فى نفسه وهذا كما اوجب نصب القرينة المصير الى المجاز وقيام الدليل
ثبوت الحكم الذى كان نعدوما من قبل واشتغال الذمة البرية وتحريم ما كان مباحا ونسخ ما كان مشروعا
وهكذا قوله والمراد من الاصل فى قولهم الاصل براءة الذمة الخ هذا هو الذى حداه على حكاية كلام
الشهيد فهو واما قولهم الاصل فى كل ممكن الخ يريد بالقسم الثالث ما عده ثالثا من اقسام الادلة العقلية وهى
اصالة النفى وهو وان فسره هناك بالبراءة الاصلية لكنا بينا هناك ايضا انه اعم منها لاختصاصها با
لتكاليف وتناوله لكل ممكن وبالثانى ما عده ثانيا وهو استصحاب حال العقل وهو وان فسره هناك
باستصحاب عدم شغل الذمة لكنه ليس بمختص به بل هو جارى فى كل علم سابق عدم عين او معنى تكليف
او غيره ومعنى كون الاصل فى قولهم الاصل فى كل ممكن عدمه من القسمين المذكورين امكان اجرائهما فى عدم
كل ممكن بان يتمسك فى اثباته بهما لان الاصل بمعناها اذ ظاهر ان ليس المعنى اصالة العدم فى كل ممكن
عدمه مع ان التعرض له فى اثناء بيان كلام الشهيد فى غير محله وفى بعض النسخ تقديم الثانى وتاخير
الثالث على ان المراد بالاقسام المعانى الاربع التى ذكرها الشهيد للاصل وح فينتظم السوق لكن
فى عده من الثالث عند ارادة الحالة السابقة تسامح لان الحالة السابقة ليست كما هى عين الاستصحاب
بل الامر المستصحب فالاصل بالمعنى الاول لا شك فى حجيته اى لا كلام فيه كيف لا والدليل هو الحجة قوله اذا
كان فى براءة الذمة اى اذا كان الرجحان فى البراءة وذلك ان الرجحان قد يكون فى البراءة وقد يكون فى غيرها
من الاعدام وغيرها كما عرفت فيما يندرج تحت الراجح من الاصول ثم الحجة لا تخص فى النص فكان الوجه

ان نقول

الكلام على اصل الطهارة

ان نقول من دليل شرعى ليتناول الاجماع وغيره قوله فقولهم الاصل فى الاشياء الطهارة اصل الخ لا يخفى
ان قولنا الاصل فى الاشياء الطهارة ليس بقاعدة اذ القاعدة كما عرفت هى القضية الكلية المشتملة على احكام
جزئيات موضوعها وهذه قضية جزئية لكن الاصل الذى وقع موضوعا لها بمعنى القاعدة وقد عرفناك
ان القاعدة كما تطلق على القضية الكلية تطلق ايضا على حكمها المتناول لجميع الجزئيات وهو المراد هنا والمعنى
قاعدة الاشياء اى حكمها الذى تضمنته قاعدتها هو الطهارة انما القاعدة هنا ما تضمن الحكم بالطهارة
على كل شىء كقولنا كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر ثم لاستفادة هذه القاعدة من الشرع طريقان احدهما
النص وذلك قول الصادق ع فى موثقة عمار المؤيدة بعمل الاصحاب كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت
فقد قذر وفى رواية كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر وتخصيصه بما كانت الشبهة فى موضوع الحكم و
ذلك بان تظن عروض النجاسة له او يختلط بنجس غير منحصر كثوب فى ثياب او يشتبه به كان ترى
على ثوبك دما فلا تعلم انه لذى نفس او لغيره كالسمك والبعوض كما فعل صاحب الفوائد وبعض
متاخرى المتاخرين تقييد بلا دليل والتمثيل فى اصل الحل بما كانت الشبهة فى موضوع حكمه كما جاء
فى بعض الاخبار لا يقتضى انحصار ذلك الاصل فى المثال فضلا عن غيره من الاصول ولقد تجاوز
صاحب الذخيرة حيث خص ما استفاضت به الاخبار من ان كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر بغير
ما وقعت الشبهة فى حكمه حتى اوجب اجتناب ما لم يرد النص بطهارته بخصوصه من انواع المياه كماء
الكبريت مثلا ان لم يقم على طهارته دليل واعظم من ذلك انه فرق بين استعماله فى الاكل والشرب فاجازه
باصل الاباحة وبين استعماله فى الصلوة والطهارة فمنعه لتعيين البراءة او ما كان فى اصل البراءة الذى
لا مرية فيه مغناة عما كان ليلزم يقين البراءة من شىء الا بعد يقين اشتغال الذمة به بخصوصه الثانى
الاستنباط وحاصله ان الشارع امرنا بالصلوة ومنعنا منها فى اشياء مخصوصة واوجب علينا ازالتها
عن الثوب والبدن للدخول فيها وعن المصاحف والمساجد والماكل والمشارب وما ذاك الا لصفات
فيها بحكم قاعدة الحسن والقبح وسمى كون الشىء بحيث تحرم معه الصلوة وتجب ازالته عن الاشياء المذكورة
نجاسة وذلك الشىء نجسا وكونه بحيث تباح فيه الصلوة ولا تجب ازالته عما ذكر طهارة وذلك الشىء الذى
تباح ولا يجب ازالته طاهرا ولما علمنا بحكم قاعدة العدل انه لو كان هناك شىء تحرم علينا الصلوة فيه
ويجب علينا ازالته لاعلمنا به والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة علمنا ان كل ما سكت عنه فهو طاهر
وكان جميع ما جاء فى الصلوة ونحوها من الاوامر دالة على طهارة ما لم يامر بازالته والتجنب عنه ولم يبق الا
ما عساه يقال من ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فلعله منع من شىء ولم نعثر عليه فكيف نستبيح
الحكم بطهارة كل مسكوت عنه واصل البراءة من التكليف والموضع ذلك الذى اتفقت عليه كلمة الكل
ولم يختلف فيه اثنان يدفعه ولا يبقى لقائل فيه مهمز ولا اقل من اصل الاباحة الذى سطع به البرهان وان
خالف قوم فان الغرض اثبات الحق وهذا الذى اراد المص بهذه المقالة وان كان فى النادر غير مقصود والذى
شرع محجته من المتاخرين فيما نعلم استاد الكل فى شرح الدروس وربما استدل لاثبات اصل الطهارة
بان الاشياء كلها مخلوقة لمنافع العباد ولا يتم الانتفاع بها الا مع هذا الاصل اذ لولاه لم ينتفع الا بما نص
على طهارته قوله والتعريفان من الشهيد يريد ان تعريف الطهارة وتعريف النجاسة بما ذكر للشهيد
رحمه الله واحترز بقوله للاستقذار عن الذهب فانه وان كان مما لا تصح الصلوة فيه ولا يجوز استعماله
فى الاكل ايضا لكن عدم جواز استعماله فيه ليس لاستقذاره بل لنهى الشارع عنه وكذلك ما لا يؤكل من اللحم
فانه وان حرم استعماله فى الصلوة والاكل لكن تحريمه ليس للاستقذار ولما اخذ فى التعريف قيد الاستقذار

خرج عنه الخمر اذ ليست مما يحرم استعمالها في الصلوة في الاكل للاستقذار وانما حرم استعمالها لامر اخر فزاد قوله او للتوسل
الى الفوار لادخالها فان الفوار عنها مطلوب وجعل التحريم وسيلة اليه وقد ينتقض بمثل الكافر المترف فانه مما يحرم مساورته
في الاكل والشرب والصلوة وليس بمستقذر ولا هو كالخمر يطلب الفرار منه لحفظ القول وقد يجاب بان المراد من
المستقذر ما استقذر في عرف المتشرعة وانه لمستقذر فيهم وان استقذارهم له لمكان حكم الشارع بنجاسته لا لانه كا
لبول والغائط ونحوهما فيرد ان الخمر كذلك فلا حاجة الى تلك التتمة فان قيل انها في مبدء التحريم لم تكن مستقذرة
بل مما تستطاب فلا يصدق انها حرمت للاستقذار قلنا فالكافر كذلك والوجه الجواب بانه كالخمر ادخل في القيد الاخير
فان التجنب عنه لما كان مطلوبا لمكان خبثه جعل تحريم مساورته وسيلة الى ذلك **قوله** وكذلك قولهم
الاصل في الاشياء الحل هذا اصل اخر وقاعدة ثابتة دل عليها الدليل الشرعي والكلام في اطلاق اسم القاعدة
على مثل هذا القول كما مر انما القاعدة قولهم كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه واثبات هذا الاصل من الكتاب
والسنة ودليل العقل اما الكتاب فاي كثيرة منها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وذلك انه تعالى امتن
على الناس بان خلق لمنافعهم جميع ما في الارض ولا يتم الا باصل الحل واباحة تناول الكل اذ لولاه لم ينتفع الا
بما نص على حليته واباحة تناوله ثم الاستدلال بهذه الاية لهذا المطلب انما يتم باموره احدها كون اللام للاختصاص
الثاني عموم ما الثالث عموم الارض الرابع عموم الانتفاع الذي من اجله خصوا بذلك فانه لم يخلقها لهم الا ان
ينتفعوا بها ولا كلام في الثلثة الاول انما الكلام في الرابع وقد اعترض بان عموم الانتفاع لا يقتضي اختصاص النفع
بالاكل والشرب لم لا يكون بالشم والطلي والنظر وغير ذلك ايضا والحاصل ان الكل مخلوق للانتفاع لكن للانتفاع
طرق واين هذا من اباحة اكل كل ماكول وشرب كل مشروب والذي يدل على عدم الاختصاص انك اذا فتشتها
وجدتها في الواقع كذلك والجواب ما اشرنا اليه في وجه الاستدلال فانه لم يفوضوا اليهم امر الشارع الانتفاع
لم ينتفعوا بما لم يبين وجه الانتفاع فلم يحسن الامتنان بالكل وهذا هو الذي اراد المص بقوله فانه لو كان
المراد اباحة انتفاع خاص الخ على انا نقول ان قضية الاختصاص ان يتصرفوا بما خصوا به تصرف الملاك
في املاكهم يصنعون فيه ما شاؤا وبالجملة فنظم الخطاب عموم الانتفاع واما ما جاء في بعض الاخبار من كون
الخلق للاعتبار كما في العيون فلا ينافي ما اشتهر من ان الخلق للمنافع لم لا يكون للنفع والاعتبار حسبما جاءت
به الاثار واستفاضت به الاخبار ودل عليه الاعتبار بل نطق الكتاب المجيد في مواضع عديدة لا تكاد تحصى
يمتن تارة بجعل الارض مهادا والجبال اوتادا وانزال المياه من السما لاحياء الموات واخرى بخلق الجنان
ملتفة الاغصان وانبات النبات لهم ولانعامهم ومرة بخلق الانعام وتسخيرها لهم في حمل الاثقال واستخراج
الالبان واتخاذ الرياش بل بالعالم العلوي كما امتن بخلق الشمس سراجا والقمر نورا والنجوم ليعلموا اعداد
السنين والحساب وما جاء في الاخبار من تاثير الشمس والقمر والكواكب والرياح في المزارع والثمار والاناسي
اكثر من ان يحصى وفي العيان ما يغني عن الاثر وهذا الذي ذكرنا من ملاحظة كلا الامرين هو الذي نطقت به
كتب التفسير المعتمد كالمجمع والجوامع والكشاف والمعالم قال في الجوامع لكم اي لاجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم
بان تتمتعوا منه بفنون المطاعم والمراكب والمناكح والمناظر البهجة وفي دينكم بان تنظروا فيه وما يتضمنه من
عجائب الصنع الدالة على الصانع القادر الحكيم وفي هذا دلالة على ان الاصل في الاشياء الاباحة الا ان يمنع الشرع
وجاز لكل احد ان يتناولها وينتفع بها وقريب منه ما في الكشاف غير انه زاد في منافع الدينية التذكير
بالاخرة وثوابها وعقابها لاشتماله على اسباب الانس واللذة واسباب الوحشة والمشقة ثم قال وقد استدل
بقوله خلق لكم على ان الاشياء التي يصح ان ينتفع بها ولم تجر مجرى المحضورات في العقل خلقت في الاصل مباحة
مطلقة لكل احد ان يتناولها ويستنفع بها وما في المعالم لا يعدوه وقال في المجمع قال المفسرون لما استعظم المشركون

الخبر

امر الاعادة

امر الاعادة عن فهم الله تعالى خلق السموات والارض ليدلهم بذلك على قدرته على الاعادة فقال هو الذي خلق لكم الاية
ثم قال ومعناه ان الارض وما فيها نعم من الله مخلوقة لكم اما دينية فتستدلون بها على معرفته واما دنياوية
فتنتفعون منها بضروب النفع فما زاد الان ادخل الارض فيما خلق لهم وهي مقالة للمفسرين قديمة وجهها في الكشاف
بان يراد بالارض الجهات السفلية دون هذه الغبراء كما تذكر السماء ويراد الجهات العلوية فان الغبراء وما فيها
واقعة في الجهات السفلية ومنها قوله عز من قائل انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله
فانه بعد ان اباح لهم الطيبات حيث قال يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا الله ان كنتم اياه
تعبدون اراد ان يبين المحرم مما ليظهر عموم الاباحة ويعظم الامتنان وكفى بالحصر دليلا وفي الكشاف ذكر لحم الخنزير
دون شحمه لدخوله فيه لانه تابع له ووصف فيه يقال لحم سمين وما حل من الميتات كالجراد والدم كالكبد يخرج بعدم
تناول الاطلاق له عرفا ومن ثم لو حلف لا ياكل لحما ولا يركب دابة فاكل سمكا او جرادا وركب كافرا لم يحنث لعدم
الانسياق وان قال تعالى ولتستخرجون منه لحما طريا وقال ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فاما ما حرم عندنا
ما لم يظهر خبثه كالارنب وبعض الاطيار والسموك والمحرم بالاصالة انما هو ما ذكر في الكتاب المجيد ثم عاف
رسول الله اشياء فجرت بها السنة كما ان المحرم بالاصالة من المشروبات انما هو الخمر وعاف م العصير وكل مسكر
فحرمت كما جائت به الاخبار وكيف كان فما هو باول عام خص بمنفصل وما يوجد في بعض النسخ بدل هذه الاية
من قوله عز من قائل حرمت عليكم الميتة الاية فانما ينهض بضميمة قوله بعد في الانعام وما لكم الا تاكلوا مما ذكر
اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم فان الاشارة بالتفصيل الى هذه كما ذكروه فانها تدل على ان المحرم ما
فصل في هذه لا ليس الا وفيها ايضا دلالة من وجه اخر فانها تؤذن بان التحريم لا بد فيه من التنصيص وذلك انه
انكر عليهم الاعراض عما لم ينص على تحريمه فلولا ان الاصل فيه الاباحة لم يتوجه الانكار وقوله تعالى ومنها قوله جل وعلا
ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا
ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وذلك انها نزلت كما في الكشاف وغيره في القوم الذين حرموا على انفسهم
اللحوم وسلكوا طريق الترهب كعثمان بن مضعون وغيره يقول والله اعلم لا جناح عليكم على المؤمنين فيما
اصابوا من مستلذات المطاعم اذا ما اتقوا ما حرم الله منها وثبتوا على الايمان وازدادوا من العمل الصالح ثم استمروا
على التقوى والايمان ثم استمروا على التقوى على تمادي الايام واحسنوا الى الناس بالصلوة للمواساة ونحوها
وقال ابو علي الجبائي الشرط الاول يتعلق بالزمن الماضي والثاني بالدوام عليه والثالث يختص بمظالم العباد
لقوله واحسنوا وقيل ان الثالث للمستقبل والاحسان اعم من اللازم والمتعدي كما يقال احسن اي فعل ما هو
حسن وقيل غير ذلك وكيف كان فهو دال على انتفاء الجناح عند حصول الشرط في كل ما طعموه لعموم ماو
هذا الذي حكيناه من نزولها في التجنب عن المباحات كانه هو المراد بما روي عن طريق اهل البيت ع
فيما طعموا من الحلال ردا على ما روي من طريق اهل الخلاف من ان المراد لا جناح فيما اكلوا من مال الميسر
وشربوا من الخمر فان هذه الكلمة صالحة للاكل والشرب وانه لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول
الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر وياكلون مال الميسر فنزلت يقول ليس عليهم فيما طعموا
جناح اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات الاية اي انهم كانوا كذلك وما طعموه كان مباحا وهذا
كما يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ما فعله امر مباح فتقول ليس على احد جناح في
المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا كان كذلك وانه غير مؤاخذ بما فعل والذي
يدل على ان مرادهم ما ذكرناه ان الخمر عندهم ما ابيحت يوما في الامم السالفة فضلا عن هذه الامة وقد
بقي في الاية اشكال اورده السيد المرتضى رض وقال ان المفسرين تشاغلوا بايضاح الوجه في التكرار

وظنوا انه هو المشكل وتركوا ما هو المشكل وهو ان عطف الايمان على الاتقاء قاض بدخوله فى شرط نفى الجناح عن
المباح وذلك يستلزم ثبوت الجناح على الكافر فى المباح ثم اجاب بوجهين حاصل الاول ان المراد فيما طعموا وغيره
من الاعتقاد وغيره وان عدم صحة دخول الايمان فى الشرط ولنا على مكان هذا المحذوف كما قال علفتها تبنا وما
باردا وقال الاخر تراه كان الله يجدع انفه وعينيه ان مولاه بات له وفر والثانى ان الايمان ليس بداخل
فى الشرط حقيقة وانما عطفه على الشرط لاشتراكهما فى الوجوب قال وهذا توسع فى البلاغة يحار فيه العقل
استحسانا واستغرابا وتوضيحه انه لما شرط نفى الجناح بالاتقاء كانه كان قد حكم بوجوبه وكانه اخذ يقول ان الاتقا
واجب ثم عطف عليه الايمان والعمل الصالح بهذه الملاحظة وفى هذه المرتبة فاما ما تعلق به الشيخ الحر فى
ابطال الاستدلال بهذه الاية الكريمة تارة من انها مختصة بمن جمع الصفات المذكورة واخرى من انها مخصوصة
بمن امن وعمل صالحا قبل نزول الاية لقوله طعموا فما كنت اوثر ان يذهب مثله على الحر اما الاول فاى فرق
بين من جمع ومن لم يجمع انراه يثبت اصل الحل للجامع وهو ينفيه على الاطلاق واما الثانى فالموصول كالمحلى
للعموم او الطبيعة فيتناول السابق واللاحق سلمنا ولكن انعقد الاجماع وقامت الضرورة ونطقت الاخبار
باستواء الناس فى الاحكام وان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة واما الثالث
فلا ريب ان المنساق من نحو لا ناخذ اهل الصلاح بما عملوا ولا نمنعهم ما سئلوا ولا نحل بينهم وبين ما ارادوا انما
هو العموم لا الاختصاص بما مضى بحسب عساه بناء على ذلك على ما رواه اهل الخلاف من دعوى النزول
فيمن شرب الخمر واكل مال الميسر على ما يظهر من استشهاده بتصريح الطبرسى فانه حكى ذلك اولا عن ابن عباس
وانس والبراء بن عازب ومجاهد وقتادة والضحاك ثم حكى ما ذكرناه ثانيا عكس صاحب الكشاف ثم قال وفى
تفسير اهل البيت فيما طعموا من الحلال فظن انه اتخذ ما قدمه مذهبا كلا بل تلك طريقته فى هذا الكتاب يقدم
فى الذكر ما هو انسب بمذاهب العامة وكيف يصح اختيار مثله للامامى وهو قاض بما اجمعنا على بطلانه من دعوى
كون الخمر مباحة قبل ذلك افكل هذا يرتكب لابطال الاستدلال بالاية الكريمة على ما نطقت به الحجة وقام عليه الدليل
واما تعلقه بانها مختصة بالطعام والكلام فيما هو اعم فالنزاع انما هو فى اثبات اصل الحل لا فيما يمكن اكله
وشربه وقد عرفت ان هذه الكلمة تصلح لهما وليس هناك من يجيز تناول كل شئ فى الاكل والشرب ثم يمنع
من التصرف به فى غيرهما من اللمس والشم والاطلاء وغير ذلك والعجب ان السيد الشارح حكاه وسكت عليه ولم
يورد فيما كتب على الاستدلال بهذه الاية سوى هذه الحكاية ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا مما فى الارض
حلالا طيبا وذلك انه امتن باباحة الاكل من كل ما فى الارض لعمومها واما ما اعترض الحر بانه خطاب مشافهة
فلا يعم وبان الاذن انما جاء باكل البعض لمكان من فبطلانه غنى عن البيان لاستواء المكلفين وان لم يعم الخطاب
والتبعيض متعلق بكل نوع نوع لمكان ما لا بالمجموع كما هو واضح وانما اثره لانه هو الممكن بحسب العادات وما
كانوا ليأكلوا جميع ما فى الارض ومنها قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به وذلك ان المشركين لما حرموا ما احل الله
واحلوا ما حرم من تلقاء انفسهم وجعلوا رزق الله منه حلال وحرام وخصوه ببعض دون بعض من غير
سلطان ونسبوا ذلك الى الله افتراء عليه كما حكى الله جل شانه عنهم حيث يقول وجعلوا لله مما ذرا من الحرث
والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل
الى شركائهم ساء ما يحكمون ثم قال وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم وانعام حرمت
ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون وقالوا ما فى بطون هذه
الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم ثم

اشار

اشار الى بعض ما انعم به من انشاء الجنان وخلق الانعام ثم انكر عليهم ما كانوا ابتدعوا دونه من تحريم ذكور الانعام
تارة واناثها اخرى واولادها كيف ما كانت ذكورا واناثا داعين ان الله تعالى هو الذى حرمها فقال قل
الذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئونى بعلم ان كنتم صادقين اراد ان يبين ما
حرم مما يمكن تناوله من الحرث والانعام فقال عز من قائل قل لا اجد فيما اوحى الى محرما وحصر المحرم
فى الاربعة المذكورة فكان اعظم شاهد على ثبوت اصل الاباحة فى سائر الاشياء عدا ما ذكر وفيها موقع
اخر للاستشهاد وذلك انه لما اراد بيان الحصر لم يقل لا محرم الا هذه كما قال من قبل قل انما حرم عليكم
الاية بل استدل على الحصر بعدم العثور فيما اوحى الله على محرم سوى هذه وفيه ايذان بان التحريم انما
يثبت بوحى من الله تعالى وان عدم وجدان دليل التحريم كان فى الاباحة وهو ابين شاهد على ان الحل
اصل فى سائر الاشياء والحاصل ان فى دعوى الحصر دلالة وفى الاستدلال على الحصر بعدم العثور على
غير ما ذكر دلالة اخرى للاشعار المذكور ثم فى هذا الاستدلال دقيقة اخرى وهى ان توقف التحريم على
الدليل وعدم حاجة الاباحة اليه مما لا تنكره العقول بل هو مسلم لذويها مع قطع النظر عن الشرع فانه
خطاب لمن لا يتدين بالشرايع ولو كان بمقام انكار وكانت الاباحة محتاجة الى الدليل كالتحريم لا الاخبار
به لم يحسن الرد عليهم فيما حرموه بعدم وجدان تحريمه فيما اوحى اذ كان لهم ان يقولوا لم لا يكون
حراما لم يرد فيه وحى وما الذى دل على اباحته والى هذه الدقيقة اشار المص بقوله بل فى هذه اشعار
واما السنة فاخبار منها قوله عم كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى فانه كما يدل على اصل الاباحة يدل على
اصل الحل ايض بل هو فيه اظهر فان تناول الشئ للاعيان الخارجية اظهر من تناوله للافعال ومنها
ما روى الشيخ فى التهذيب عن ابى عبد الله عم انه سئل عن الجرى والمارماهى والزمير وما ليس له قشر من
السمك حرام هو فقال للسائل يا محمد اقرا هذه الاية التى فى الانعام قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على
طاعم يطعمه قال فقراتها حتى فرغت منها فقال عم انما الحرام ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون
شيئا فنحن نعافها وقد روى هذه الرواية بعينها العياشى عن ابى جعفر الباقر عم ووجه الدلالة ان هذا
حكم منهم ونص بان الحرام ما نص على تحريمه وانه لا يكون الا عن دليل بل فيها دلالة على انحصار المحرمات
فى الاربعة المذكورة وما يتبعها من النجس كالكلب لمنصوص العلة وان عموم الاية غير مخصوص لقولهم
ان الحرام ما حرم الله ورسوله فدل على ان الله ورسوله لم يحرما سوى المذكور ولهذا احتاجا الى الا
ستثناء فقالا ولكنهم الحديث فان قلت حرمة سباع الوحش والطير والارانب والهر والسمك
المذكورة وغير ذلك من انواع الحيوانات مما لا كلام فيه عندنا قلت قد بينا ان المحرم بالاصالة انما هو
هذا ثم عاف رسول الله ص اشياء فجرت السنة بتحريمها ولا يقدح الاستدلال على اصل الحل بذلك فانه
انما كان يدلالة الخبر على ان تحريم الاشياء ورفضها ولو على وجه التنزه يحتاج الى متعلق وكفى به حجة ومنها
كل خبر دل على اصل الاباحة العامة فان ما يدل على اباحة كل فعل يدل على اباحة الاكل والشرب واما العقل
فما مر فى الاباحة فوله وكذلك قولهم الاصل فى الافعال الاباحة اى ان قولهم هذا ايض قاعدة شرعية واصل
مستفاد من الشرع وعنه ما مر والفرق بين اصل البراءة واصل الاباحة واصل الحل ان اصل البراءة فى التكليف
واصل الاباحة فى الافعال واصل الحل فى الاشياء فاذا ادعى مدع وجوب شئ او وضعا يستتبع التكليف
تمسكت باصل البراءة وان ادعى حرمة فعل من افعالك كالغناء مثلا وانشاد الشعر فى المدح والذم تمسكت
باصل الاباحة وان ادعى حرمة شئ من الاشياء من ماكول او مشروب تمسكت باصل الحل وان رجع الى
الفعل ايض فان قلت قضية احتجاجه لاصل البراءة بما مضى من الاخبار انه اراد به ما بيتنا ول الاباحة

كما وقع لكثير والتعرض لاصل الاباحة هيهنا يدل على خلاف ذلك وانه اراد باصل البراءة المعنى الاخص قلت
ليس الغرض هيهنا اثبات اصل الاباحة والاستدلال عليه بل بيان ان قولهم الاصل في الافعال الاباحة قاعدة
شرعية **قوله** بل هما قسمان قد عرفناك رجوع الثاني الى الاول اذ الاول عدم الوجود والثاني وان كان عدم
سبق الوجود لكنه يرجع الى عدم الوجود في الزمن السابق فكان جزئيا من الاول **قوله** والتحقيق الخ
حاصله ان التمسك باصل العدم اصل براءة كان او غيره مشروط بانه لا يؤدي الى اثبات حكم ثم ذكر شرطان
اخران يشير اليهما فيما بعد وقد يقال ما يقصر اصل العدم القطعي بعد ان يكون التمسك به طريقا شرعيا
ان يثبت به حكم شرعي او لست تثبت الطهارة كالقاذورات او لست تثبت الندب والكراهة بعد تحقق الرجحان
او المرجوحية باصالة عدم التحتيم وكذا الاباحة باصالة عدم الرجحان والمرجوحية بل تثبت باصل العدم
كلما تثبته بالاستصحاب واثبات الاحكام التابعة لتحقق الموضوع باصل العدم مما لا يكاد يخفى او لست اذا
نفيت النجاسة واثبت الطهارة باصل العدم تثبت بالتبع احكاما عديدة كوجوب الوضوء به وحرمته اراقته
مع الحاجة الى الطهارة واستحباب التجديد به وجواز شربه وهكذا وكذا الحال كلما دار الامر بين حكمين كوجوب
وحرمة فنفيت احدهما باصل العدم تثبت الاخر وكذلك اذا نفيت احد النقيضين باصل العدم كحركة وسكون
يثبت الاخر والجواب انه لا اثبات في شيء مما ذكرت وذلك لانك لما شككت في عروض النجاسة بعد ثبوت الطهارة
فاقصى ما افاده التعلق باصل العدم نفي ما شك في عروضه لا اثبات الطهارة وكذا اذا شككت في عروض
الطهارة بعد ثبوت النجاسة وكذا الكلام في اثبات الندب فانه لما دل الدليل على الرجحان في الجملة وشككت
في بلوغه الى حد الوجوب فاقصى ما افاده التمسك باصل العدم نفي التحتيم لكنه لما كان منا قضا
للجواز لزم ثبوته لامتناع ارتفاع النقيضين ولما انضم جواز الترك الى الرجحان الثابت من قبل ثبت
الندب بواسطة التناقض وكذا الكلام في نفي التحريم بعد ثبوت المرجوحية ونفي الندب والكراهة
بعد ثبوت الجواز وكذلك جميع ما يثبت بالاستصحاب اذا اثبته باصل العدم فلا معنى لاثباته به الا نفي عروض
ما يغيره ويزيله عما كان عليه كما ان اثبات ما تثبته بالاستصحاب كذلك واما ما تراه في اثبات الاحكام
التابعة فاقصى ما افاد التمسك باصل العدم فيه نفي نقيض امر يتبعه احكام ولم يثبت به الاحكام التابعة
والا المتبوع لسبق ثبوته وانما نفي نقيضه فتحقق ثبوته واما الاخيران فمع ان التعلق فيهما باصل العدم
ظاهر البطلان للترجيح بلا مرجح ان الاثبات لو تم لكان بواسطة التناقض ونحوه فصح ان اصل العدم
لا يثبت باستقلاله حكم من الاحكام وكيف يعقل فيه ذلك واقصى امره النفي لكن ليس في شيء مما ذكره
من الصور الثلث اثبات للحكم باصل العدم باستقلاله اما مسئلة الانائين فان التمسك فيها باصل العدم
لا يوجب اجتناب شيء منها بل يبيح كلا منهما اقصى ما هناك انه متى استبيح احدهما امتنع الاخر على ذلك
المستبيح لا مطلقا والا الدخل الممنوع مطلقا كما سيتضح لك واما الاخيران فلا يفيد التمسك باصل العدم
فيهما الا تحقق موضوع فتتبعه احكامه وح فلا وجه للمنع من التمسك باصل العدم فيهما وكيف كان فالمنع
في مسئلة الانائين لم يجيء من قبل ان التمسك باصل العدم فيها مستلزم اثبات حكم بل لامور اخر وجملة القول
في ذلك انه لا كلام لاحد من اصحابنا في وجوب اجتناب الانائين الذين قطع بنجاسة احدهما وكذا كل
محصور دخل فيه محظور بل هو اجماع فانك لا تكاد تعثر على مخالف او متوقف بل يحكمون على البت ويحكون الاجماع
وانما يختلفون في وجوب الاراقة ولهم بعد الاجماع موثقة عمار المتلقاة بالقبول المعمول بها فيما بينهم مؤيدة
برواية سماعة ولهم ايضا ما ثبت في الفقه الرضوي على مشرفه السلام وانما عرفت المناقشة في ذلك من صاحب المدارك
متعلقا بضعف السند وانت تعلم ان موثقة عمار لو لم تكن بمكان اعتبار لكان لها ما يؤيدها ويشد

عضدها وهب انها ساقطة على ما هو طريقته من عدم الاعتداد الا بما صح عند المتاخرين ففي الاجماع
واستقامة طريقة الاصحاب على المنع ما يغني عن التعلق بامر اخر ثم انه حكى عن العلامة انه احتج في المختلف
على المنع بان اجتناب النجس واجب قطعا وهو لا يتم الا باجتنابهما معا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
واعترضه بان اجتناب النجس لا يقطع بوجوبه الا مع تحققه بعينه لا مع الشك فيه وكان ما حكاه عن
المختلف انما عثر عليه في غير هذا المقام فانه في هذا المقام لم يزد ان قال مسئلة اذا كان معه اناءان احدهما
طاهر والاخر نجس واشتبها اجتنب ماءهما وتيمم ان لم يجد غيرهما اجماعا ثم ذكر الخلاف في وجوب الاراقة
واختار المنع وما اعترضه به قد يقال عليه ان المراد بالنجس في الخطابات الدالة على النهي عنه والامر باجتنابه
انما هو النجس الواقعي لا المعلوم لعدم دخول العلم في مفاهيم الالفاظ وحيث قامت الادلة القطعية
على امتناع التكليف بما لا يطاق بل بما فيه حرج ومشقة وجب تخصيص ذلك بما اذا امكن العلم بالواقع
من دون حرج ولا مشقة او بما يمكن فعله او اجتنابه بفعل ما دخل فيه او اجتنابه راجع كما اذا كان الاشتباه
في محصور بخلاف غير المحصور عادة فان في اجتنابه والاتيان به تمام الحرج فان قلت كان مقتضى النظر
ما تقول ولكن الشارع امتن وتفضل بما لا يترقب فقال كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل شيء
فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ونادى مناديه ان اياك ان تنقض
اليقين بالشك ابدا وما جاء في خصوص الانائين لا يقع من هذه فكان الوجه تاويله قلت ما جاء في
الانائين بعد تلقيه بالقبول والاخذ به لا يقصر عن هذه فكان مخصصا على انا قد نقول ان مستعمل احد
الانائين بعد القطع بنجاسة احدهما متناول لما يعلم قذارته عرفا والمجتنب لهما ناقض لليقين بيقين
عند اهل العرف والذي يدل على ذلك انا نجد اهل العرف يرمون من لم يجتنب مثلهما بالاقدام على
المحظور وعدم المبالاة واستبن ذلك في عبدين لك تقدمت اليهما في امر ان يجتنباه فاشتبه باخر فتناول
كل منهما واحدا متعللا بتجويزه ان يكون غير ما نهيته عنه او لست تراهما عاصيين مجترئين مقدمين على
علم وهذا بخلاف غير المحصور ولا اقل من كون ما جاء في الاجتناب مخصصا لتلك الاخبار وقد عرفت
مقامه في القبول والاعتبار ثم ان صاحب المدارك بعد ان قدح في ادلة المنع ولم يبق عليه الا لزوم سقوط
حكم هذه النجاسة حيث يكون المباشر لاحدهما غير المباشر للاخر قال واستبعاد سقوط حكم هذه النجاسة
حيث يكون المباشر لاحدهما غير المباشر للاخر قال واستبعاد سقوط حكم هذه النجاسة شرعا اذا لم تحصل المباشرة
لجميع ما وقع فيه الاشتباه غير ملتفت اليه قال وقد ثبت نظيره في حكم واجدي المني في الثوب المشترك واعترف به
الاصحاب في غير المحصور ايضا والفرق بينه وبين المحصور غير واضح عند التامل ثم قال ويستفاد من قواعد الاصحاب
انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء وخارجه لم ينجس الماء بذلك ولم يمنع من استعماله قال وهو مؤيد
لذلك قلت ما هو الا استبعاد بل القطع بالمنع وهذا مما يتطابق فيه العرف والشرع وقياسه على غير المحصور لا وجه
له للفرق الظاهر بلزوم الحرج هناك دون ما نحن فيه كما عرفت وذلك لما بيناه من ان التكليف بالواقع واقصى
ما خرج غير المحصور للدليل واما التنظير بالثوب المشترك فقد نظر فيه بان الاشتباه في الثوب انما كان بين
مكلفين كل منهما متيقن للطهارة شاك في الجنابة فهما كمن يتيقن الوضوء وشك في الحدث بخلاف قصة الانائين
فان المكلف فيها واحد انما مثل صاحب الانائين لمن اراد الائتمام باحد الواجدين ولا ريب في امتناعه لقطع
بجنابة احدهما وهي جزئية من هذه المسئلة وفيه نظر فان المماثلة انما هي في سقوط حكم النجاسة المقطوع
بها وهي على هذا كذلك ولا دخل لكون المكلف متعددا في الفرق كما لا يخفى نعم يتوجه ان هذا خرج بالدليل ويبقى
الحكم في مسئلة الانائين على الاصل بل على دليل المنع واما ما ذكره اخيرا فممنوع على اطلاقه بل نقول ان الخارج ان

كان موضعا محصورا كثوب او اناء خال او فيه غير ماء او قطعة ارض محصورة منعنا من استعمال كل منهما واوجبنا
اجتنابهما معا لانها من مسئلة الانائين وان كان موضعا غير محصور عرفا او انه شك هل سقط في الاناء شيء اولم
يسقط اصلا لا فيه ولا في الخارج فذلك الذي نجيز استعماله لخروجه عن هذه المسئلة وهذا هو الذي تقتضيه قواعد
القوم وكيف كان فنحن بمغناة عن هذا كله بما تقدم من الادلة انما يتوجه شيء من هذا لو تم على من تعلق في المنع
بباب المقدمة وربما احتج على المنع ايضا بان في الحكم بطهارة احدهما ونجاسة الاخر ترجيحا بلا مرجح وانت تعلم ان
من يتمسك في هذه المسئلة باصل العدم لا يحكم بنجاسة شيء منهما بل يبيح استعمال كل منهما اقصى ما هناك انه لا يجيز
الجمع بينهما لواحد للقطع بدخول النجس ح يبقى الكلام في الاقدام والترجيح واضح فانك لا تقدم على استعمال احدهما
متعلقا باصل العدم الا لمرجح من عدد وتر او صفاء او برودة او نحو ذلك نعم يجيء الترجيح بلا مرجح لو اخذت تنفي
احد النقيضين كالحركة والسكون باصل العدم ليتم لك اثبات الاخر وكذا احد الحكمين اللذين لا خال الامر بينهما
كوجوب وحرمة قوله ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية اي انه لو كان مما تثبت به الاحكام حتى
يكون مدركا للاحكام الشرعية لخرطوه في سلك المدارك ولحسبوه في عداد الادلة العقلية عند الكلام على دليل
العقل كما ذكروا الاستصحاب ونحوه فان قلت انه لم يذكروا اصل العدم واصل عدم تقدم الحادث فقد ذكروا اصل
البراءة قلت لم يذكروها في جملة اقسام الادلة وانما يعقدون للكلام على اصل الاباحة بابا في اواخر كتبهم بعد
الفراغ من الكلام على الادلة ومقدماتها وما تشترك فيه وما يختص بعضها دون بعض والتعادل والترجيح
والاجتهاد ويتكلمون هناك على البراءة وانت تعلم ان هذا لا يدل على عدم اهليته للاثبات راسا كما يقول
بل يكفي في ذلك علة ندرة الاثبات سلمنا ولكن ما بال الاحكام التابعة لتحقق الموضوع وليس ترتبها
على اصل العدم اثباتا لها به وانما نفي به ما يناقض موضوعها ومتبوعها بقي على السلامة فتبعته هي فكيف
يسوغ له المنع من التمسك باصل العدم في اثباتها كما سياتي في الامثلة الثلثة قوله وهذا يشترك فيه الخ
يريد الاقسام التي ذكرها هو قصدا وبالذات كاستصحاب حال العقل واصل البراءة واصل العدم لا التي
ذكرها بالعرض وحكاها عن الشهيد كالدليل والقاعدة قوله اذا كان اصل براءة الذمة الخ يريد
انه متى افضى المتمسك باصل البراءة الى التكليف بحكم شرعي امتنع الاستدلال به ولو على نفي الحكم
كما اذا علم نجاسة احد الانائين الخ الاشتباه في مسئلة الانائين قد يكون بعد تعين ذي المانع اما عارضا
كاناء علم عروض النجاسة له بعينه ثم اشتبه باخر او غير عارض كلحم ميتة اشتبه بلحم مذكى وثوب مغصوب بغيره
ورضيعة بغيرها وقد يكون بدون ذلك كان يعلم بعروض النجاسة ولا يدري لايهما ولما كان الثاني مما
يمكن التعلق فيه للاستصحاب وباصل العدم وباصل البراءة اعني اصل عدم وجوب الاجتناب لم يمسك به
للتمسك باصل البراءة اذا كان الظ من التمثيل للتمسك باصل العدم بمثال اخر ان الاول لا يجري فيه ذلك بل
مثل من الثاني لكن يتوجه ان الاول من الاول ايض كذلك ومثاله ظاهر فيه ولا اقل من كونه محتملا له فان خص
بالثاني منه توجه قوله ليستلزم وجوب الاجتناب من الاخر انما يجب الاجتناب من الاخر على متناول
الاول لا مطلقا فان من يتمسك في مسئلة الانائين باصل العدم يجيز تناول كل منهما مع اختلاف المتناول
ثم لا يبالي بسقوط حكم النجاسة كما عرفت وبالجملة هو يجيز تناول كل منهما لكل احد الا اذا افضى الى القطع
بتناول النجس كما في صورة الجمع ولو قال ليستلزم وجوب التطهير به وحرمة اراقته حيث لا غيره لاستقام
الاطلاق وكانه انما اثر ذلك ليشير الى ان في اعمال الاصل العدم في احدهما واهماله في الاخر وهو تحكم وترجيح
بلا مرجح ويتوجه ان من يعمله ويتمسك به يعمله في كل منهما غاية ما هناك انه لا يسوغ الجمع للقطع لا العدم جريان
اصل العدم في الثاني بدليل ان لغيره ان يتمسك فيه باصل العدم ويتناوله وكيف كان فقد عرفت ان اصل

العدم اهل لان يبتني عليه امثال هذه الاحكام اذ ليس ثبوتها في الحقيقة به وانما يحقق موضوعا فتتبعه احكام
كوجوب استعماله وحرمة اراقته او يبيح احد المشتبهين فيمتنع الاخر ولم يكن امتناع الاخر من اصل العدم بدليل
ان اصل العدم يبيح الاخر وانما جاء من مقدمة خارجية وهي العلم بكون احدهما نجسا فلو تناول الثاني لتناول
النجس قطعا وانما يمتنع ان تثبت الاحكام باستقلاله كما مر وان وجوب الاجتناب في هذه المسئلة انما كان
لامر اخر لان التمسك باصل العدم فيها يفضي الى اثبات حكم قوله وكذا اصالة العدم كان يقال الخ ليت شعري
اي فرق بين وجوب الاجتناب ووجوب الاستعمال حتى منع من التمسك باصل العدم في الثاني لافضائه الى وجوب
الاجتناب واجازه في الاول مع افضائه الى وجوب الاستعمال حرمة الاهمال مع الانحصار كانه يرى ان لا حكم الا
وجوب الاجتناب فاجاز الاول لما ادى الى نفيه ومنع الثاني لما ادى الى اثباته وانت تعلم انك في كلا المثالين
انما تثبت باصل العدم موضوعا اي تحققه وتنفي تغيره وان وجوب الاجتناب وعدمه ووجوب الاستعمال
تابعة للموضوع حيثما تحقق وباي شيء اثبت وبالجملة فترتب هذه الاحكام ونحوها على اصل العدم مما لا كلام
فيه عند القائلين بحجيته في الجملة ثم ما مثل به للثاني ان اراد به ما لم يكن الشك في كريته طاريا على يقين الكرية كما
هو الظ فلا ريب في وجوب الاجتناب ح لاصالة عدم البلوغ وحكم الش هنا بعدم وجوب الاجتناب بناء على ان
الاصل هو الطهارة والانفعال مشكوك فيه لانه انما يكون بالملاقاة مع القلة وهي مشكوك فيها وقد قال ع كل ماء
طاهر حتى تعلم انه قذر ولا علم وقال لا تنقض اليقين بالشك ابدا غريب للاتفاق على ان ملاقاة النجاسة سبب
تام للانفعال الا مع الجريان او النزول من السماء او الكرية واحتمال ذلك غير كاف اجماعا وان اراد ما كان الشك
فيه طاريا على يقين الكرية كما في بقايا نهر لم يجب الاجتناب استصحابا للطهارة ولاصالة عدم عروض النقص
ثم التعلق باصل البراءة في هذا المثال ايض ممكن قوله كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر الخ حاصله استعمال ماء
مقطوع بنجاسته مشكوك في عروض الطهارة له ولا ريب في الحكم بنجاسته مثلا استصحابا للنجاسة المعلومة ثم
تتبعه احكام النجس من وجوب اجتناب الماء الماخوذ منه وتطهير الثياب واعادة الطهارة واما التعلق
باصالة عدم تقدم التطهير فلا يجدي في تنجيسه حين الاستعمال لمعارضته باصالة عدم تقدم الاستعمال فانه
حادث ايض لا لادائه الى اثبات حكم هو وجوب تطهير الملاقي كما يقول لما عرفت منا ان وجوب التطهير تابع
للحكم بالنجاسة قوله فلو ثبت حكم شرعي بالاصل الخ انما يلزم ذلك من جهة ان اقصى مفاد الاصل نفي الحكم
لا اثباته فاذا استدل به على الاثبات كان اثباتا بغير دليل والحكم بلا دليل بط بالاجماع وقد علمت ان هذا انما
يتم لو اثبت الحكم بالاصل على الاستقلال لعدم القابلية اما اذا ترتب على نفي الحكم بالاصل اثبات حكم اخر اما
لمناقضته للحكم المنفي فيثبت لامتناع ارتفاع النقيضين او لان بالنفي تحقق موضوع كطهارة او نجاسة
ولذلك الموضوع احكام تتبعه فذلك اثبات بدليل هذا وقد يقال انما يريد انه لا يثبت باصل العدم حكم
مخالف للاصل ولو جاء الاثبات بالتبع والذي يدل على ارادة ذلك قوله في المثال الاول اذا كان اصالة براءة
الذمة مستلزمة لشغل الذمة وفي الثاني لا اذا كان شاغلا للذمة وفي الثالث لانه اثبات حكم بلا دليل فان اصل
العدم انما يكون شاغلا اذا كان ذلك الحكم مخالفا للاصل اما اذا كان موافقا فالشغل به سابق على اعمال
اصل العدم ومن هنا يظهر الفرق بين وجوب الاجتناب ووجوب الاستعمال في المثال الثاني قوله فان قلت
لم لا يكون اللازم الخ هذا سؤال يتوجه على ما سبق من ان اصل العدم اصل براءة كان او غيره حجة في نفي التحريم
ودليل على الاباحة وعدم التكليف وحاصله انكم جعلتم عدم الظفر بالدليل دليلا على عدم الحكم مع انه من الجائز
ان يكون هناك دليل قد برز ولم يعثر عليه او لم يبرز بعد بل هو مخزون عند اهله فكان الوجه التوقف عن
الحكم بالاباحة وغيرها سيما وقد جاء في كثير من الاخبار ما يدل على وجوب الوقف مع انه قول بغير علم وهو

بديهي البطلان والكتاب ناطق بالمنع منه والسنة متواترة وهذه كلمة محققي الاخبارية في كل ما لا نص فيه وان دل على
ما لا يجب عندهم في عداد الادلة كمفهوم الخطاب بجميع انواعه والاستصحاب بانحائه واقسام الملازمات وظاهر
الكتاب المجيد ما لم يرد فيه بيان فانهم عندهم من المتشابه وان لم يكن متشابها عند غيرهم ان منهم من خص ذلك فيما
لا يعم به البلوى وقيل فيما تعم ان عدم النص مع شدة الحاجة دليل على عدم المنع ومن ذهب منهم فيما لا نص فيه
بالحرمة الواقعية او الظاهرية ذهب ههنا ايضا وهذه كلمتهم ايضا فيما تعارض فيه نصان من غير ترجيح
منصوص فانهم في ذلك كله يوجبون التوقف ويسمون ذلك كله بالشبهة ويستنهضون عليه كلما ورد في النهي عن
الشبهات حتى ان منهم من يحكم لمكان هذا النهي بالتحريم ظاهرا ويسميها الحرمة الظاهرية اي انا لا نعلم ما
هو عليه في نفس الامر من تحريم او اباحة لكنا نهينا عن الاقدام على مثله بل منهم من يقول فيه بالحرمة الواقعية
متعلقا بانه تصرف في مال الغير فيكون حراما في نفس الامر حتى يرد الاذن ولعل هؤلاء يخصون ذلك في غير
ما تعارضت فيه النصوص وقد سمعت ما حكي الاستاد عن بعضهم من الاحتياط فكان مذهبا رابعا لهم والظاهر
انه عمل اصحاب التوقف وليس مذهبا براسه بدليل ان صاحب الفوائد ينادي بوجوب التوقف ولما اورد على
نفسه لا سؤله في المواطن المشكلة اوجب الاحتياط وكيف كان فهذا كله فيما اذا كان الشبهة في نفس الحكم وتمام
احتمال الحرمة اما اذا كانت الشبهة في طريقه اعني الموضوع فيحكمون بالاباحة قولا واحدا كما هو مورد الاخبار
الصريحة في ذلك وربما تعلقوا فيه باصل البرائة وقالوا انه حجة في هذا مطلقا وكذلك على ما حكي الاستاد
اذا كانت الشبهة في نفس الحكم مع انتفاء احتمال التحريم اللهم الا ان يتعارض نصان في موضوع فان مقتضى
قواعدهم واطلاقاتهم التوقف ايضا وقد عرفت اتفاق الكلمة على الحكم بالبراءة عند عدم قيام الدليل على الوجوب
بل الاستصحاب والوضع وسمعت حكاية الحر وغيره من الاخبارية للاجماع فهذا تحرير مذاهبهم في هذا الباب
على اخصر وجه وابينه واما حملة العلم من اهل الجد والاجتهاد الذين يعرفون موارد الادلة ويعقلون فاذا يراد
بالخطابات ويفرقون بين المقامات ولا يقنعون بواحدة دون اخرى فكلمتهم متفقة وطريقتهم مستقيمة على
القول بالاباحة في الشريعة لا تمانع فيما بينهم وانما توقف الشيخان في الاباحة العقلية اي في حكم الاشياء قبل الشرع
ومع قطع النظر عنه بل ذهب شاذ الى المنع كما عرفت فظن قوم انه في الشرعية وجعلوا المستند من القول بالوقف
الى الشيخين وكلام العلماء صريح في ذلك بحيث لا يخفى على ناظر وكانهم لم يرجعوا اليها او ذكروه على الاطلاق
لتكثير السواد وكيف كان فالقول بالاباحة مما تعاضد فيه العقل والنقل كما عرفت من قبل واستقامت عليه طريقة
المسلمين بل المليين فانا نقطع وكل ذي ادراك ان الناس منذ بعث ص بل منذ هبط ادم ع الى ان وقعت
الغيبة الكبرى لم يكونوا في جميع حركاتهم وسكناتهم وكيفيات الاكل والشرب والنوم والجلوس والقيام
والقعود والمشي والركوب وساير المحاورات والصناعات والاعمال موقوفين على الاستيذان والترخص
من اصحاب الشريعة وقوامها بل هم على ما يشاؤن الى ان يرد النهي حيثما قالوا صلى الله عليهم كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي اترى انه ص والانبياء من قبله والائمة من بعده كلما قام واحد منهم نادى في امته او رعيته
ان لا يتصرف احد في الكون الا بعد الاذن كلا انما عرفت هذه المقالة من صاحب الفوائد وتبع عليها
بعض من تاخر عنه وليت شعري ممن تناولها والناس كلهم على خلافه اوليس هذا الصدوق رحمه يقول في
اعتقاداته في باب عقده القول بالاباحة ما نصه اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في
شيء منها نهي فهذه حكاية اجماع وهو الظاهر من طريقة الكليني وغيره افي الحق ان يترك طريقة اصحابنا
وساير المسلمين واجماع العلماء ونصوص الاخبار وادراك العقول وقضاء الحكمة ومشاهدات الحس
لتاويل بعض الاحاجات على خلاف مواردها من غير بصيرة وكيف واني وليس لهم متعلق سواء

ماجاء في المنع من القول بغير علم والنهي عن ارتكاب الشبهة وارجاء المشتبه الى اللقاء والاخذ بالحائطة في
الدين وانت تعلم انا انما صدورنا بتاصيل هذا الاصل في استباحة ما لا نص فيه عن الادلة القاطعة والبراهين
الساطعة عقلية ونقلية فبعد ذلك اشتباه وقول بغير علم والشبهة تلك التي يظهر فيها جهتا منع واباحة
حتى تدع الناظر بين اقدام واحجام كما اذا تعارضت الادلة متكافئة وهنالك ينبغي الاحتياط وليس
الكلام فيه انما الكلام في تاصيل اصل هل الاصل في الذمة البرائة فلا نحكم بوجوب شيء او ندبه الا عن
دليل وفي الافعال الاباحة فلا نحكم بحرمة فعل الا عن دليل فان قام فلا كلام والا فالاصل الذي دل القاطع
على وجوب التمسك به وهذا كلام فيما تعلقوا به على سبيل الاجمال واما التفصيل فالخبر الاول انما جاء
فيما اشتبه فيه الامر وعميت عليه الطرق من اعتقاد او غيره وقدام في مثله بالتردي والتنقيد عما يهدي
الى الحق فيه فان لكل حق اصل وحقيقة اذا فتشت وتطلبت ضفرت به ولما كان تطلب الاصل والحقيقة
يفضي الى الحق كان دليلا عليه ولكل صواب علامات وامارات واثار تدل عليه وتقود اليه بخلاف الباطل فانه
كسراب بقيعة اذا جئته لم تجد له حقيقة ولا اثر ثم اراد ان يدل على مضان التفتيش على الحقيقة والاثار
فقال انه كتاب الله جل اسمه فما وافقه فهو الحق وما خالفه فهو الباطل واين هذا من استباحة ما لم يرد
فيه نهي من الافعال من اكل وشرب وقيام وقعود ومحاورة ونحو ذلك باصل الاباحة الذي حكم به العقل
ونطق به النقل كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل شيء حلال حتى تعرف الحرام افبعد قيام الادلة
واجماع الامة واستقامت الطريقة وظهور الامر اشتباه وتعمية ليجب التطلب والتنقير على انا قد تطلبنا
فوجدنا بحمد الله في الكتاب المجيد والسنة الغراء ما يقطع المعاذير وكذلك الثاني انما جاء في محل الريبة لاختلاف
الكلمة وتصادم الاخبار وكلامنا في غيره وكذلك الثالث والرابع وكلما جاء في التعارض على ان الارجاء انما
هو حيث يمكن الرجوع وذلك قبل حلول وقت الحاجة لا استمرار التكليف وخروج الجمع بين العمل والرجوع مع
الضيق عن الطوق كما يفصح عنه ما رواه في الاحتجاج عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع حيث قال له يرد علينا
حديثان واحد يامرنا بالاخذ والاخر ينهانا عنه فقال ع لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسال عنه
قال سماعة فقلت له لابد ان يعمل باحدهما فقال خذ بما فيه خلاف العامة مع انا نختار التخيير عند التكافؤ
كما يدل عليه الخبر المذكور وغيره واما الاخيران فليت شعري اين محل الشاهد منهما وهل هناك ملجئ يجيز
الافتاء بغير علم او انه يدان الله تعم بالباطل واي مدرك للعلم اعظم من الايات الظاهرة والاخبار المتظافرة
والاجماع المستمر والسيرة المستقيمة وحكم العقول وكذلك كل ما جاء في المنع من القول بغير علم واما ما حكاه
الشيخ عن الوسائل فالثلثة الاول مما جاء في المنع من القول بغير علم والرابع والخامس والسادس في الله
وفي حجة الله وقريب منه حديث الرضا ولا كلام في مثله والبواقي في الشبهة بل حديث بن حنيف ظاهر فيما
تعلق الاشتباه فيه بالموضوع كما يهديه الناس الى الولاة ويظهرون طيب نفوسهم به وهو عند التحقيق لا يخرج
عن الرشوة او اتقاء الشر لكنه اخرج مخرج الهدية وهذا من اعظم ما يقع فيه الاشتباه لاهل الديانات من
الولاة فلا يدري هل هو هدية او رشوة او استكفاء شر لكنه امير المؤمنين ع بعث عثمان على الورع والتقوى
قوله او يكون الحكم الخ العمل بالاحتياط الخ يقول ان لم تتوقفوا فيما لا نص فيه ولا يتم الا الحكم والعمل
فلا اقل من الاخذ بالحائطة والعمل بالاحوط والحكم بما فيه الخلاص على كل حال حسبما نطقت به الاخبار ووجه
دلالة الخبر الاول على ذلك ان السائل لما سئل هل الجزاء بينهما ام على كل منهما وقال ع لا اي ليس بينهما راد
لما استظهره وقدمه في السؤال بل عليهما جميعا اي على كل منهما ثم اوضح ذلك بقوله يجزي كل واحد منهما الصيد
اي يفديه ثم عهد الى بيان ضابطة ينتفع بها حيثما اشكل الامر فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا الخ ولابد

ان مالم يرد فيه نص بعد علمنا بان لله في كل واقعة حكما مالم ندر حكمه فيجب الاحتياط بحكم الخبر ودعوى ان الاحتياط
الماموربه في الخبر هو السكوت لانه طريق النجاة لا يسقط عن الدلالة على المطلوب لانه قد نهاه عن الافتاء
بما لا يعلم ووجه دلالة الثاني انه قد راى ان ياخذ بالحائطة في محل الارتياب ولا ريب ان ما لا نص فيه محل
ريبة واما الثالث فصريح **قوله** الجواب الخ لما كان الاستدلال على الوقف مبنيا على مقدمتين احدهما
ان ما لا نص فيه شبهة والثانية ان كل شبهة يجب الوقوف عندها وجه المنع اولا على الصغرى لكنه اسند المنع بما
لا ينهض سندا فان الخصم لم يستدل بتلك الاخبار على اثبات الصغرى بل على الكبرى المتضمنة لحكم الشبهة واما
الصغرى فهو يزعم بديهية لاتفاق الكل على ان ما لا نص فيه لا يعلم حكمه الواقعي حتى ان اهل الاباحة يجيزون ان
يكون حكمه الذي لم يعثروا عليه هو الحرمة انما السند هو انا قد علمنا حكم ما لا نص فيه بسائر طرق العلم بالنص وان
كان عاما والاجماع ودليل العقل والسيرة فاى اشتباه يبقى بعد ذلك فان ذهبت تقول ان هذا كله لا يبلغ بنا الى
الحكم الواقعي والشبهة انما هي فيه قلنا ان كان عدم العلم بالواقعي شبهة فالمنصوص في الغالب ايضا كذلك اذ اقصى
مفاد النصوص فيما عدا المتواتر الظن على انا نقول ان لما استنهضناه من الادلة قد افادنا العلم بالحكم الواقعي لغير
المنصوص من حيث انه غير منصوص فانا نقطع باباحة ما لا نص فيه وان اجزنا في كل واحد بخصوصه كشرب التتن
مثلا ان يكون في نفس الامر حراما وبالجملة فكل فرد مما لا نص فيه فاباحته باعتبار كونه مما لا نص فيه مقطعيه وباعتبار
خصوصه ككونه شرب تتن ظنيه ولا بدع اولست اذا قال لك الشارع هذا فيها مالم تعثر فيه على نص فهو لك مباح
وان كان في نفس الامر حراما نقطع باباحة ما لا نص فيه وان اجزت ان يكون في الواقع حراما ونظير هذا علم
المجتهد بان كل ما بلغ اليه ظنه فهو حكم الله في حقه وان اجاز ان يكون في نفس الامر على خلافه اوليس له حكمان
واقعيان احدهما معلوم وهو حكمه باعتبار انه مما بلغ اليه ظنه والاخر مظنون وهو حكمه في نفس الامر باعتبار
انه مما بلغ خصوصه ثم وجه المنع ثانيا على كلية الكبرى بقوله وثانيا الخ وحاصله انه بعد تسليم كون ما لا نص من الشبهة
لا نسلم ان وجوب التوقف حكم كل شبهة بل حكم ما عدا هذه الشبهة وذلك بجعل ما جاء في اباحة ما لا نص فيه كقوله ع
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي مخصصا لما دل على وجوب الوقوف عند الشبهة وقد اورد المنه ههنا ان القاعدة تحكيم
الخاص في العام دون العكس والامر ههنا بالعكس فان قوله كل شيء يتناول الشبهة وغيرها وكذلك قوله
ما حجب الله علمه عن العباد لاختصاص الشبهة بما يخطر بالبال ويقع فيه وتناول ما حجب الله علمه لما لم يخطر
ببال فكان ينبغي على هذا ان يخصص ما جاء في الاباحة بما ورد في وجوب الوقف حتى يكون الحاصل كل شيء مطلق
الا الشبهة وكلما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم الا الشبهة ثم اجاب بان معنى قوله كل شيء الخ كلما لا نهي فيه
ولا امر فهو مطلق بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فكان اخص من الشبهة لتناولها ما جاء فيه الامر والنهي وما لم يرد
فيه شيء وكذلك قوله كلما حجب الله علمه الظاهر انه انما اراد مما يقع الشك فيه ويتسائل عنه دون ما استاثر الله بعلمه
للقطع بوضع ذلك ثم ان ما فيه نصان ليس مما حجب علمه بالذات بل مما اعلم الله به بما هو الحق من النصين وان
عرض للمكلف ما صده عن العلم به من وجود المعارض ولئن تنزلنا وسلمنا تساويهما فالذي تقتضيه ضوابط
الجمع والترجيح اما الحكم بالتخيير بين مدلوليهما اعني التوقف والاباحة او تخصيص كل منهما اما ما دل على وجوب
الوقف فبقوله كل شيء مطلق واما قوله كلما حجب علمه فيما دل صريحا على حكم المتعارضين من الوقف فكان الخارج
من الاول ما لا نص فيه ومن الثاني ما فيه نصان حتى كان الحاصل كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل عليه
بالشبهة وقاسوه عليها في الحكم اعني وجوب التوقف قياسا حسبما اشار اليه بعد منع الصغرى وحاصله
انا ان سلمنا جواز القياس مع انتفاء الجامع فلا نسلم انحصار حكم المقيس عليه في وجوب الوقف لتعارض
الاخبار فيه فبعض جاء بالوقف وبعض بالتخيير ومقتضى الجمع بين الاخبار هو التخيير وعليه حكم المقيس

علم

عليه اعني الشبهة هو التخيير بين التوقف والتخيير بين طرفي الاشتباه فاذا الحقنا ما لا دليل عليه بالشبهة كان الحكم فيه
ايضا هو التخيير المذكور حتى نصير فيه مخيرين بين ان نتوقف فيه فلا نحكم عليه بحكم وان نتخير فيه باي الاحتمالين
من الاباحة والتحريم شئنا حكمنا فكيف صح لكم قصره على الوقف خاصة وانت قد عرفت بان القوم لم يلحقوه
بالشبهة الحاقا بل ادرجوه فيها ادراجا وجعلوها قسمين ما لا نص فيه وما فيه نصان فان قلت ما ذكره
في الثالث متوجه على هذا التقدير ايضا وح فيكون منعا للكبرى حاصله انا ان سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة
ثم لم تستثنه من حكم الشبهة فلا نسلم انحصار حكم الشبهة في التوقف ليكون واجبا وذلك لتعارض الاخبار فيها
قلت اخبار التخيير انما وردت في قسم منها وهو ما جاء فيه نصان ولم ترد في مطلق الشبهة فيختص التعارض
في هذا القسم به ويبقى القسم الاخر من الشبهة اعني ما لا نص فيه مقصورا على اخبار التوقف بلا معارض **قوله**
ورابعا الخ هذا منع اخر للكبرى بطريق اخر غير ما مر حاصله انا ان سلمنا انه شبهة فلا نسلم ان حكم الشبهة وجوب
التوقف ليكون مبطلا لدعوى الاباحة بل ندب فيثبت الجواز ثم استند الى ان طلبه للترك كان بطريق الموعظة
فان قلت ان لم يات المنع من الشبهة بصيغة النهي فقد جاء المنع من القول بغير العلم بما هو اشد دلالة على
الزجر من صيغة النهي كقوله ع اياك وخصلتين فيهما هلك من هلك الحديث وح فيكون الرابع غير متناول لجميع
ما اورد قلت الاجوبة الاربعة مشترع في علم التعرض للجواب عما دل على المنع من القول بغير العلم وان امكن
اجراء الثاني فيه ايضا والجواب انا حكمنا بالاباحة فيما لا نص فيه انما كان عن علم كما تقدم واي مدرك للعلم اعظم
مما ذكرنا **قوله** واما عن ادلة الاحتياط الخ الاحتياط في اللغة والعرف هو ان ياخذ الرجل بما هو اوثق
في نفسه اما لانتفاء الضرر او لبعد احتماله فيه او لانه فيه اقل منه في غيره وهذا الذي اراده في الصحاح بقوله احتاط
الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة وفي ق بقوله واحتاط اخذ بالحزم وفي المجمع بقوله اخذ بما هو احوط له اي اوثق
مما يخاف وفي اصطلاح المتشرعة هو ان ياخذ المكلف بما يخرجه عن عهدة التكليف على جميع الوجوه ولو بالاضافة
وكيف كان فلا يعقل الاحتياط فيما علم حكمه وانما يعقل فيما اشتبه امره لا تقول لمن فعل واجبا او ترك محرما
انه احتاط وان كان مدرك الوجوب والحرمة ظنيا كما لا يقال لغة وعرفا لمن اخذ بما لا يسعه غيره من فعل
او ترك انه احتاط لنفسه وانما يقال ذلك حيث يكون مخيرا فيا خذ بالجزم اذا عرفت هذا بان لك ان ما
لا نص فيه ليس من مظان الاحتياط لخروجه عن مواقع الاشتباه والاخبارية لم يجعلوه من مواطن الاحتياط
حتى ادرجوه في الشبهة الا ترى انه يحسن ان يقال لمن ترك نحوا من الجلوس او القيام او الاكل او الشرب او
الكلام انه اخذ بالحائطة لدينه فكيف نزل عليه كلام ارباب البلاغة **قوله** فمن الاولى اولا الخ حاصله
ان اقصى ما دلت عليه الاولى وجوب الاحتياط في مثله وانه لا يجوز التعلق فيه بالاصل انما الكلام فيما كان من
قبيل ما دفع عنه السؤال لقوله ع اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا ولم يقل حيثما عرضت ريبة وما وقع عنه السؤال
كان مما علم فيه باشتغال الذمة ولا كلام في وجوب الاحتياط في مثله وانه لا يجوز التعلق فيه بالاصل انما الكلام
فيما لم يرد فيه نص ولم يعلم اشتغال الذمة فيه بشيء **قوله** والحاصل انه اذا قطع باشتغال الذمة بشيء ويكون
لذلك الشيء فردان الخ هذا ظاهر في التكليف بالمطلق ومعلوم انه لا حاجة في مثله الى التحري وان كل واحد
من فرديه او افراده مخرج عن العهدة كما في التكليف بعتق رقبة فتجزي المؤمنة والكافرة الا ان يدل دليل من
خارج على التقييد بلا خلاف انما يجب التحري حيث يكون التكليف بشيء بعينه واجمل في اثنين او اكثر كما في مثال
الصيد علم ان في اصابتهما الصيد جزاء لكنه لم يدر هل هو واحد يشتركان فيه او اثنان فيتحرى ما به يقين
البراءة غير ان العبارة تاباه لان التكليف لم يتعلق بشيء له افراد بل بفرد ما وقع فيه الاشتباه بعينه و
الخطب في ذلك سهل فان قلت التكليف بالمطلق كذلك فان التكاليف انما تتعلق بالجزئيات الخارجية

والمطلوب واحد ولا يعرف ايها هو فيتحرى كما في المجمل قلت فرق ظاهر بينهما اذ المطلوب في المطلق ايجاد الطبيعة
في ضمن اي فرد شاء من افرادها فيتخير بخلاف المجمل فان المطلوب فيه واحد بعينه قد اشتبه فيجب الاجتهاد فيه
بقدر الامكان فان قلت واقعة الصيد مما يمكن ان يتعلق فيها باصل البراءة وذلك ان المكلف كان عالما
بان في اصابة الصيد جزاء واحد وانما شك عند الاشتراك فيه بالزايد فينفى بالاصل سلمنا ان التكليف ورد
عليهما ح وقيل لهما اجزيا بذبح من الشاة مثلا لكن مثل هذا مطلق فيكفي الواحد لتحقق الجزاء فيه قلت انما
يعلم جزاء اصابة الواحد واصابة الاثنين واقعة اخرى لا يعلم حكمها ثم هو عالم بشيء مجمل داير بين فردين الجزاء
الواحد والاثنان على انك ستعرف ان مثله من المعاصرين لا يجوز له ان يتعلق باصل البراءة واما دعوى
الاطلاق فانه لم يعلم ذلك من خطاب كاجزيا بذبح شاة ليكون مطلقا بل علم بواسطة علمه من قبل ان الواجب
عليه واحد وان اقصى ما يكون على الاثنين اثنان وقد يجوز ان يكتفى منهما بواحد لان المصاب صيد واحد
فكان المط واحدا من الامرين بعينه لا المطلق المشترك بينهما فكان مجملا ثم الكلام في ان الشغل اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية انما الكلام فيما به يتحقق الشغل فمن الناس من ادعى يقين الشغل بمجرد الاحتمال وبنى على
ذلك ان ما شك في جزئيته فهو جزء بل ما احتملت جزئيته وبالجملة ما لم يقطع بعدم جزئيته وربما ترقى
بعضهم الى الشرط فحكم بان ما شك في شرطيته فهو شرط وربما تجاوز بعضهم الى المانع بل ربما احتج
بعضهم على حجية خبر الواحد بان الذمة قد شغلت يقينا بالتكاليف ولا يتم يقين البراءة الا بالاخذ بكل
ظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس بل الشك والوهم لكنه خرج بالقاطع وانت تعلم ان الشغل اليقيني انما
يتحقق حيث يعلم التكليف بشيء ويشك في ادائه كما يشك الصائم في الغروب وقاضي العبادة والدين
في المقضي والاداء ومنه احتجاج العلامة رح على ان الشك باجزاء الاوليين مبطل للصلوة بانا مكلفون
بعبادة تامة غير ناقصة ولا زائدة فاذا شككنا في الركوع مثلا فان ركعنا احتملت الزيادة وان تركنا احتملت
النقيصة فلا جرم وجب استقبال الصلوة من راس لتوقف يقين البراءة عليه وكذا وكذا الكلام في الشرط
كما يشك المصلي في الطهارة او دخول الوقت على انه في هذا ليس على اطلاقه للقطع بكفاية الظن في كثير من
المواطن وقيامه مقام العلم كاعداد الركعات وساير افعال الصلوة واستمرار الشرايط كالطهارة بعد العلم
باحرازها وكذا في افعال الطهارة عند ايقاعها بل لا يضر الشك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة
بل ربما اكتفي بالظن في ادارة الفوائت وكيف كان فقد نقول ان هذا اصل الا ما خرج بالدليل واما حيث
لا يعلم التكليف بشيء معين كما نحن فيه ففي حيز المنع اذ لا شغل في مثله بيقين واصل البراءة والاباحة واصل
العدم واستصحاب حال العقل وغير ذلك من الاصول تنفيه فانا لا نخرج عن هذه الاصول الا بحجة شرعية
وتوضيح ذلك ان القوم يزعمون ان كلما احتمل دخوله في التكليف فهو داخل فيه ولا مدرك لهم في ذلك الا
هذه القاعدة ويظهر ذلك في مبادي التكليف قبل انعقاد الاجماع وقيام الضرورة على تمام التكليف خصوصا
في التكاليف المولفة من الامور الكثيرة المختلفة كالحج فاذا احتمل ان يكون هناك امور اخر يجب اجتنابها كما
لنظر الى حسان الوجوه واكل نفايس الاطعمة وشرب الماء البارد والمسامرة والاحرام بناعم الثياب و
النوم والجلوس عليها ونحو ذلك في الاحرام او فعلها ككشف اليدين والرجلين في الاحرام والهرولة فيه و
الوقوف في مقام اخر كمسجد الخيف وطواف اخر زايد وتقصير اكثر من المسمى كان ياخذ ربع لحيته وكون
الهدي اسود ومن نعم مكة او ذي قرون او نحو ذلك اوجب اجتناب ما يحتمل وجوب اجتنابه وفعل
ما يحتمل وجوب فعله وكذلك الكلام في الشرايط والموانع فاذا احتمل ان يكون من شرط صحة الصلوة لبس
العمامة مثلا او التحنك او التردي او الوقوف على الارض او الاستقبال بجميع الافعال او نحو ذلك عد في

الشرايط

في الشرايط او احتمل كون التزين في الصلوة او الابتهاج او النظر الى زوجته او وضع اليد على الراس او ارسال
اليدين في الركوع او عدم التجافي في السجود ونحو ذلك من الموانع والمبطلات عد منها وكذلك يظهر الامر في
التقية حيث يحتمل ان يكون انتفاؤه جزء كالشهادة لعلي عم بالولاية في التشهد او بشرط او بمانع وكذلك اذا
امر بعتق رقبة ينبغي ان يلزم بعتق مؤمن عارف عامل اذا احتمل ذلك وكذا في ساير التكاليف المطلقة وهذا
لا يقف على حد ثم يجري هذا في التكاليف الابتدائية واي فرق بين ادخال شيء في التكليف جزءا او شرطا واثبات
تكليف جديد بعد العلم بالتكليف في الجملة فاذا احتملت تكليفا في حق ابيك او اخيك او ولدك او زوجك
او مملوكك او دابتك او جارك او صاحبك او الفقراء او الاغنياء او الامراء او العلماء او نحو هؤلاء بتكاليف
ولعل هذا منها والبراءة اليقينية لا تحصل الا بها وهذا باب واسع وبالجملة فهذه القاعدة قد افضت بهم
الى اثبات اصل جديد وهو اصالة التكليف بكل ما يحتمل التكليف به بعد ثبوت التكليف في الجملة الا ان يدل
دليل على العدم عكس ما اجمع عليه العلماء من اصالة براءة الذمة من التكاليف الا ان يقوم دليل على العدم
عكس التكليف فاما ما اشتهر من ان الاصل في العبادة الفساد من حيث انها توقيفية فانما ذاك حيث
يشك في كونه عبادة كصلوة الضحى مثلا فيقال ان الاصل حرمة التشريع وعدم كون العمل عبادة حتى يثبت
بالدليل واين هذا مما نحن فيه واما ما تعلق به بعضهم في الاجزاء من اسماء العبادات موضوعة للصحيح منها وقد
امرنا بها فلا بد من الاتيان بها ولا يتم الا بالاتيان بكل محتمل الا ما قام الدليل على خروجه فاول ما فيه ان الكلام
فيما هو اعم ثم نقول ان الصحيح ما وافق الشريعة وثبت عن الشارع والذي ثبت انما هو المعلوم فكانه قال
بقوله اقيموا الصلوة ائتوا بها على الوجه الذي يثبت لكم واما المحتمل فليس بثابت عنه فلا يدور عليه الصحة
على انا نختار ما ذهب اليه قوم بعضهم من ان الموضع انما هو لما اختص به في عرف الشريعة وصار هو المنساق
عند الاطلاق فانا لا نرتاب ان اسم الصلوة مثلا لما استعمل في هذه العمل المركب من قيام وقعود وركوع وسجود
وقراءة واذكار واشتهر فيه حتى اختص به صار حقيقة في القدر المشترك وان دخله الفساد لنقصان ما لا يخل
باطلاق الاسم من الاجزاء كالطمانينة مثلا او زيادة ما لا يخل كقراءة سورة ثانية او انتفاء بعض الشرايط
كطهارة الثياب وستر شيء من العورة ولم يختص بالصحيح حتى اذا اخل بالطمانينة في الركوع او احدى السجدتين
او الرفع منها قبل انه لم يصل وما تعلقوا به من تبادر الصحيح وصحة السلب عن الفاسد وتعلق الاوامر بها
والنهي بالفاسد وان لها اجزاء تتالف منها قطعا ولو كانت اسما للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم اما
انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان الظم من قوله لا صلوة الا بطهور
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة وعلى القول
بوضعها لما يعم الفاسد فلا انتفاء والحمل على نفي الصحة تاويل لا ينهض اما الاولان فللمنع الظم واما الثالث
فلا وامر انما تعلقت بما صارت فيه حقيقة وهو القدر المشترك مع قطع النظر عن الصحة والفساد وما زاد فهو
من الشرايط كما يقول من ينفي الحقيقة الشرعية في جميع الاجزاء او ليس يقول ان المطلوب في اقيموا الصلوة
ولله على الناس حج البيت الدعاء وقصد البيت والباقيات بادلة اخر وهي ادلة البيان عندنا وبالجملة فالعبادات
في قولهم العبادات متعلقات اوامر الشرع ان كانت طبايع العبادات وانواعها من حيث هي كما هو الظ و
التحقيق كانت النتيجة ولا شيء من انواع العبادات من حيث هو فاسد وذلك مسلم لكنه لا يستلزم المدعى
فان عدم فساد النوع من حيث هو لا يستلزم عدم عروض الفساد لشيء من جزئياته لاختلال شرط او عروض
مانع كالحدث في وسط الصلوة وان اريد بها الجزئيات فان كان جميعها حتى يكون كل جزئي بفرض مامورا به
لزم التكليف بما لا يحصى منها وذلك بط بالضرورة ثم يتوجه عليه ما سبق من منع كون كل جزئي مامورا به وان

سل
كان واحدا الا على التعيين حتى يكون القياس هكذا بعض جزئيات الصلوة مامور به ولا شيء من المامور به بفاسد
كانت النتيجة بعض جزئيات العبادة ليس بفاسد واين هذا من المدعى فان اريد كل جزئي مامور به ولكن على
وجه التخيير توجه المنع على الصغرى فانا لا نسلم ان كل جزئي منها مامور به كذلك كيف ونحن نقول ان كثيرا من
جزئياتها فاسد بل اكثر الواقع والمفروض كذلك وبعد الغض عن هذا كله وتسليم تعلق الاوامر بالجزئيات
باى نحو كان فتعلق الاوامر بها لا يستلزم وضع الالفاظ لها اقصى ما هناك انه ان كان جميع الجزئيات صحيحا
بناء على هذا الاستدلال لتعلق الاوامر بها وذلك لا يمنع من مراعاة الطبيعة من حيث هي ووضع اللفظ لها بهذا
الاعتبار ثم الحق ان اسماء العبادات كغيرها من اسماء الاجناس موضوعة للطبايع من حيث هي لا بشرط
والخبث ماذ عموه وهو قاض بدخول توفر الشرايط وارتفاع الموانع في المفاهيم واما الرابع فالاجزاء التي
تتالف منها الماهية ما تركب منها القدر المشترك وتلك لا يصدق بدونها وما يصدق مادونه فليس من
اجزاء الماهية واما الخامس فارادة نفي الكمال من امثال هذه الخطابات وان كان مجازا لكنه قد اشتهر وشاع
حتى صار هو المنساق عند الاطلاق تقول لا سفر الا مع رفقاء ولا اقامة الا بين الاحباء ولا اخذ الا عن ماهر
ولا قرائة الا عن مصحف ولا دعاء الا مع الاقبال ولا استغفار الا وقت السحر ولا احتراف الا في بغداد
ولا بيع الا في منى الى غير ذلك مما لا يحصى ومثله في الشرعيات لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود وتنزيله
على الحقيقة خروج عما هو المتعارف ولذلك لا نكاد نعثر على احد يحمله على حقيقه وانما يحملونه على نفي الصحة
او الكمال وهذا ما يدل على ان الاكثرين على ما اخترناه اذ لو كانت عندهم حقيقة في الصحيح لحملوا هذا الكلام
على حقيقته واقصى ما يمكن ان يقال بعد ذلك ان الشارع لما تجوز باسم الصلوة مثلا فلا ريب انه انما استعمله
في الصحيح لا الفاسد ولا فيما هو اعم اعني القدر المشترك وهذا هو الذي اشتهر حتى صار حقيقه وان كان وضع
وعين ابتداء فلا ريب انه انما وضع لذلك واطلاقه على المختل بما لا يمنع من اطلاق الاسم من مسامحات اهل
العرف كما يطلقون اسم المن على ما ينقص درهما او درهمين واسم اليوم على ما ينقص دقيقة او نحوها والشهر
على ما ينقص ساعة ونحو ذلك مع ان ذلك لا يقتضى وضعها لذلك وهذا اقعد شيء يتعلق به في هذا الباب
وان لم يتعرضوا له والجواب ان الوضع في المن واليوم والشهر ونحوها يقيني فكان بازاء المجموع بخلاف ما نحن
فيه فانه ليس بيقيني فيكون بازاء ما كان يطلق عليه بين اهل العرف عند بلوغه الى حد التبادر وارتقائه الى
درجة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف كانوا يطلقونه على المختل بما لا يمنع من الاطلاق ثم صار حقيقة فكان
حقيقة في ذلك القدر فبان الفرق واتضح الامر وربما احتج على هذه القاعدة بقاعدة التحسين وادعى ان وجوب
الاتيان بالمحتمل من باب المقدمة فان المولى اذا امر عبده بالاتيان لشيء فاشتبه عليه باخر ولم يكن في الاتيان به
مضرة تعود على المولى ولا مشقة لا تحتمل عادة على العبد فالعقل يوجب عليه الاتيان بهما وان كان المط احدهما
قطعا اذ لا يمكن الامتثال الا بذلك وجميع باب المقدمة من هذا القبيل فان المط فيه انما هو ذو المقدمة لتوقفه
عليها وذلك انك اذا احتملت دخول فعل في عبادة كجلسة الاستراحة في الصلوة مثلا كان هناك امران
الصلوة المشتملة على الجلسة والصلوة بدونها وقد قطعت بان التكليف باحدهما وانت لا تعرف المكلف
به بعينه ولا تتمكن من الاتيان به الا بالاتيان بهما فيجبان من باب المقدمة ليحصل الامتثال الواجب كما في المثال
المضروب بعينه ولا يرد انه لا يلزم على هذا الحكم بجزئية المشكوك فيه لانا لا نريد بقولنا ما شك في جزئيته فهو
جزء انه يكون في حكم الجزء في وجوب الاتيان به ولو في صورة اخرى حيث يكون ما دخل فيه عبادة فان لم يكن عبادة
فلا اشكال وكذا اذا كان في عبادة ولكن وقع الشك في انه هل هو جزء واجب او مندوب كالقنوت مثلا فانه يؤتى
في صورة واحدة بقصد مشترك بينهما. وهو القربة والجواب ان التكليف فيما نحن فيه ليس من باب التكليف با

لمشتبه

بالمشتبه ليتوقف الامتثال على الاتيان بالكل بل بما تبين اذ لا شغل الا بعد البيان والتكاليف في مبادي التكليف
كانت تاتي شيئا فشيئا امروا بركعتين فكان التكليف بهما ثم امروا بما زاد فتعلق التكليف به وكذا في مضان
النقيه وكذلك في الحج ولا يعرفون الا ما يابتهم وان اجازوا ان يكون في الواقع امر زايد على ما بلغهم كما في النائين
عن مقام الشارع فانهم مما يجيزون ان يكون قد اوحى اليه جزء اخر او امر اخر ولم تاتهم الرسل بعد وكذا في
النقيه اتراك توجب عليهم الاتيان بكل ما احتملوه من جهة ان التكليف انما هو بالواقع انك اذا الشارع
واما من جاء بعد ذلك فالمجتهد فرضه الاخذ بما غلب عليه ظنه بالطريق الشرعي الذي ثبت بالقاطع و
ليس عليه بل ولا يسوغ له ان يدخل في الشريعة ما اجاز ان يكون داخلا فيها في نفس الامر ولم يقم عليه دليل
بل ما ظن دخوله بطريق غير شرعي وما كان ليظن بغير الشرعي واما المقلد فاخذه بحجزه المجتهد كالاعمى
لا يعرف الا ما اداه اليه نعم اذا ابتلى بالبعد ولا بد من العمل وجب عليه ان يحتاط بما يخرج عن العهدة و
لو بالتكرار كان يشك حديث العهد بالاسلام في الصبح هل هي ثنتان او كالظهر وليس عنده من يسئله
ومنه مسئلة الصيد فان قلت وكذلك فليكن المجتهد اذا اشتبه عليه الامر قلت انما يكون كذلك اذا تعارضت
عليه الادلة متكافئة ولم نقل بالتخيير واين هذا مما الكلام فيه فان هؤلاء يقولون انه متى احتمل دخول
شيء حكم بدخوله وان لم يرفيه اثرا ولم يعثر على خبر واما حديث باب المقدمة ودعوى حكم العقل بوجوب الا
حتياط فانما ذلك حيث يكون للاشتباه منشا شرعي كتعارض الاخبار وتزاحم الاسباب كالمسافر يدخل
عليه وقت الصلوة ولم يصل حتى يحضر فلا يعلم هل عليه صلوة السفر او الحضر وقد علم ان السفر سبب للقصر
والحضر سبب للاتمام وقطع النظر عما جاء في ذلك من الاخبار وعن مراعاة الاستصحاب المقتضى لبقاء حكم
السفر او مراعاة زوال تلك الحالة وعروض ما يوجب الاتمام او عرفي كما يؤمر العبد بشيء فيشتبه عليه
فان التشابه منشا الاشتباه في الناس فان قلت ما نحن فيه من هذا فانا نعلم ان قد كلفنا بصلوة ولم نعلم
هل هي ذات الجلسة ام غيرها وهل هي مثلا ركعتان ام ثلث واقرب من ذلك صلوة حديث الاسلام
فكيف اوجبت الاحتياط هناك ولم توجبه ههنا قلت هذا اشتباه وبين المقامين بون وذلك ان طريق
امتثال العبد انما هو ادراكه لما امر بالاتيان به فلما اخذ به اولا ادرك بذلك الطريق ما بما تلة تجاه
الاشتباه ولزمه الاتيان بهما وكذلك حديث الاسلام طريقه الذكر والحفظ فذكر صورتين وجاءه الاشتباه
وهذا بخلاف ما نحن فيه فان المعلوم من الاجزاء او الشرائط او الموانع قد جائنا بطريق شرعي من اجماع او
تواتر او غير ذلك وهذه احدى الصورتين فيما صورت وشبهت والصورة الاخرى اعني المشتملة على
الجزء الزائد لم تاتنا بطريق شرعي كما هو المفروض وانما جائتنا بها الوهم واحتملناها احتمالا والعقل
انما يوجب دفع الضرر المظنون بما يحصل به الظن وهو في كل شيء بحسبه ففي الشرعيات اذا كان الظن بطريق
شرعي وفي العرفيات اذا كان بطريق عرفي اى ان اهل العرف مما يظنون به والا قبح مراعاته وسفه
واى من يحفل بركالمسرع تحت الجدار المستقيم مخافة ان يسقط عليه وكيف لا يابى العقل واثبات الاحكام
بامثال هذه الاوهام مما يؤدى الى اختلال نظام العالم الشريعة وهدم حصونها فان الحكمة قاضية ان
ان لا يقبل فيها الا العلم ولم ناخذ باخبار الاحاد التي هي الطريق المعتاد حتى قامت على حجيتها الادلة القاطعة
فهذه هذه فانها مزلة الاقدام ثم كان ينبغي لهم على هذا ان يوجبوا ذلك في الموانع وهم لا يلتزمون الا
من شذ بل في التكاليف الابتدائية حيث يعلم التكليف في الجملة حسبما قدمنا وهو ظاهر البطلان بين
الفساد مفض الى تغيير الشريعة وتبديل الحنفية السهلة وبالجملة فاجماع المسلمين بل المليين على خلافه
هذا وربما تعلقوا بالاجماع على هذه القاعدة وقد عرفت انه لا كلام لنا فيها انما الكلام فيما به يتحقق

الشغل فان كانت هذه الدعوى حكاية دعوى فلعل من ادعاه انما اراد الاجماع على ما يظهر من هذه الكلمة اعنى ما
اذا كان الشغل بشيء معين وبالجملة ما اجريناه هذه القاعدة فيه فانه منعقد اجماع وان اراد على الاطلاق بحيث
يتناول ما اجروها فيه فاول ممنوع وانما عرفت هذه الدعوى من بعضهم في مطاوي الاستدلال فاشتهرت بين
من عاصرنا وعضد هذا كثرة التعلق بها في المقام الاول فتوهم الاجماع على الاطلاق كيف لا وظاهر المحقق تحقق
الخلاف في الاول ايضا قال في اصوله المسئلة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون
مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك ولغ الكلب في الاناء فقد نجس و
اختلفوا هل تطهيره بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج
القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم بزوالها
الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في الاصول سلمناه
لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لا يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر و
الجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة
الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل
الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به
يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم
بالطهارة هذا كلامه فقد ترى قوله وصار اخرون وقال اخرون كيف يدل على ان هناك قولا ثالثا الا انه هو المخالف
بحسب حتى يكون خارقا للاجماع المركب مع ان كلامه فيما كان الشغل فيه بعينه يقينا اذ المفروض انه قاطع با
لنجاسة ولقد نادى بنا الحديث وجملة الامر انه اذا لم يعلم اشتغال الذمة بشيء فلا كلام في ان الاصل هو البراءة
وان علم اشتغالها فاما بشيء بعينه او بشيء لا بعينه فان كان بعينه فاما ان يعلم الحكم ويقع الشك في التادية
او يجهل ويقع الشك في نفس الحكم فان علم الحكم ووقع الشك في التادية فلا كلام في انه لا يبرئ الذمة ولا يخرج عن
عهدة التكليف الا التادية على نمط ثبوت الحكم فرعا شرط العلم كما في اداء الدين المعلوم وقضاء الفوائت المعلومة
وربما اكتفى بالظن كما في افعال الطهارة والصلوة واعداد الركعات وربما اقيم على الشك كما اذا عرض بعد الفراغ
وقد نقول في هذا القسم ان اللازم هو العلم بالتادية الا ما خرج بالدليل ليكون اصلا وان وقع الشك في الحكم كمثال
العلامة والمحقق وقطع النظر عما جاء في ذلك من الاخبار ولم يقم هناك سوى احتمالين قائل بكل قائل فقيل
بالاحتياط وقيل انما يجب ما علم التكليف به وانعقد الاجماع عليه ولما كان التحقيق هنا وجوب الاحتياط لاستصحا
الشغل قضى به العلامة ورجع اليه المحقق حيث قال ويمكن ان يقال الخ وان علم اشتغالها بقدر مشترك كطبيعة
ذات اصناف كما في التكليف بالعتق فلا كلام في ان الفراغ يكون بحسب الشغل ويكفي ادنى ما تحقق به الطبيعة الا
ان يكون فردا يشك في اندراجه عرفا ومن اشترط الرقبة المؤمنة فيما جاء الامر فيه بمطلق التحرير فانما هو للشك في
اندراج الكافرة من حيث ان العتق لمصلحة الرقيق ويبعد ان يراعى ذلك في الكافر مع الامر بقتله فلا يندرج ظاهرا
فيه وهذا كما يتوقف بعضهم في الاكتفاء في الغسل بوكف السماء للشك في اندراجه في الاغتسال بناء على ان ظهوره انما
هو في الارتماس والغسل باليد وان علم اشتغالها باحد فردين فان كانا متساويين كالعبد يؤمر باحضار شيء
فيشتبه عليه باخر وكالمجتهد فيما تعارضت فيه الادلة فلا يظهر خلاف في وجوب الاحتياط في مثله على المقلد
للشغل اليقيني واما المجتهد فالاكثرون على التخيير والفرق مع القطع بشغل الذمة باحدهما كالمقلد هو ان ورد
الخبرين المتعارضين مع عدم ترجح احدهما على الاخر تخيير فكانا بمنزلة خطاب واحد يقول فيه افعل هذا او افعل
هذا بخلاف العبد والمقلد فانه لم يرد عليه من مولاه ومن يقلد خطابان متعارضان ليكون تخييرا بل خطاب

واحد

واحد بامر مخصوص لكن اشتبه عليه المامور به وانما قلنا ان ورود الخطابين تخيير لان اعمالهما جمع بين النقيضين
مع انه خلاف الفرض اذ المفروض القطع بان التكليف انما هو باحدهما واعمالهما يقتضي تعلق التكليف بهما و
اهمالهما ابطال للحجة واعمال احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح والكل باطل فلم يبق الا تنزيلهما على التخيير وان
للتخيير عبارتين تارة يقول افعل هذا او هذا واخرى افعل هذا افعل هذا وهذا كثيرا ما يقع في المحاورات يقال
لك اي هذه الثياب اخذ واي هذه الاعمال يعمل فتقول خذ هذا خذ هذا اعمل هذا اعمل هذا فان قلت هنا وجه
اخر سادس وهو ان يحتاط بعملهما كالمقلد قلت هذا اعراض عن الدليلين وهي مقالة من يذهب الى انهما
اذا تعارضا تساقطا ويجب الرجوع الى الاصل مع الاخذ بما اتفقا عليه وابطالهما اي ابطال كل بالنسبة
الى ما يختص به مع ظهور وجه الجمع لا وجه له فمن ثم ذهب اصحابنا واكثر العامة الى التخيير مع انه منصوص نعم
الاخبارية ههنا يذهبون الى وجوب الاحتياط وان كانا مختلفين بان كان يقين البراءة في احدهما دون
الاخر كما في مسئلة الصيد فالمقلد هنا كالاول يجب الاخذ بالحائطة وذلك بان يفعل ما به يقين البراءة ولا
يجوز له التعلق باصل البراءة لامتناع التعلق بالاصل على مثله لاشتراطه بالاستقراء واما المجتهد فان
فرض انه غير منصوص بان لا يكون علم الا ان في قتل الصيد شاة مثلا فلا ريب ان ليس عليه الا ما علم من كون
القتل سببا للشاة وينفي ما زاد بالبراءة الاصلية كما ينفي ذلك في الاجماع على اتلاف شيء والاشتراك في قتل
الخطاء او العمد عند ارادة الدية وكيف يثبت تكليفا مخالفا للاصل بمجرد الاحتمال نعم ان قال هناك ما لا
ينهض دليلا كخبر شاذ وقول الفقيه فلا باس بالاحتياط للخروج عن الخلاف اما الحكم بوجوب الزائد والقول
بانه حكم الله وتكليفه وادخاله في الشريعة فتشريع بغير دليل وجميع هذه الاقسام علا الاخير في المجتهد عند
الخلو من النص بمعزل عن محل الخصام فان النزاع انما هو فيما اذا علم التكليف بشيء بعينه ولم يقع في ذلك
المعلوم شك ولا اشتبه بغيره ولكن قام هناك احتمال دخول لشيء اخر فيه ووقوع تكليف زائد عليه على ما
علم من غير ان يدل على تلك الزيادة المحتملة دليل او في الاخر وهذا كما ترى يرجع في الزائد المحتمل الى القسم الاول
الذي اجمع الناس فيه على اصل البراءة وتعلقهم في ذلك بما جاء فيه من الاجماع لا ينفي المجيء والبيان فاعرف
الفرق فانه مما خفي على كثير يقول العلامة في الشك في الاولين لا بد من يقين البراءة فيحسب في عداد هذا ويقولون
ان العلامة ما زال يعتمد على هذه الضابطة ويحتج بها وقد عرفت انه من غير ما نحن فيه ويقول المصنف اذا قطع
باشتغال الذمة الخ ثم يحكي عن ذلك عدم العلم بالخلاف فيظن انه من هذا وربما كانت حكاية هذه ونحوها
ماخذ من يدعي الاجماع ومعلوم ان كلامه في نحو مثال الصيد الذي لم يعثر فيه المسؤل على بيان اصلا واين هذا
من المجمل الذي جاء فيه بيان والذي يدلك على ذلك قوله بعد في الشرط الثالث بل كل نص بين فيه اجزاء ذلك المركب
كان دالا على عدم جزئية ما لم يذكر فانه صريح في ان ما اوجب فيه الاحتياط اولا ما لم يرد فيه بيان اصلا كما في مثال
الصيد وما جاء فيه بيان فهو البيان ولا حاجة فيه الى الاحتياط ثم قول المصنف باشتغال الذمة بشيء
ولذلك الشيء فردان متناول للتكليف بالمطلق كعتق رقبة بل هو ظاهر فيه مع انه لا خلاف هناك في الاكتفاء
باقل ما تحقق به الطبيعة والحق انه يريد المجمل بين الامرين والامر سهل ولقد تمادى بنا القول وان اردت ضبط
هذا الباب فعليك بما فهنا بالمحصول قوله ونحن نجوز التمسك بالاصل الخ هذا من تتمة الجواب الاول
عن الاية الاولى فانه لما منع ان يكون موردها مما يجوز التعلق فيه باصل البراءة للشغل اليقيني ابان هنا ان
الذي يجوز التمسك فيه باصل البراءة هو ما لم يقطع فيه بشغل الذمة قوله وثانيا الخ كان حاصل الجواب
الاول منع دلالة الرواية على المنع من التمسك باصل البراءة فيما لم يقم عليه دليل لورودها فيما قام فيه دليل
على الشغل وحاصل الثاني بعد تسليم دلالتها على ذلك منع عمومه فان اقصاها الدلالة على منع من كان في

ايامهم ع من ان يتمسك باصل البراءة وليس الكلام فيه بل فيمن جاء من بعد والفرق ان من كان في ايامهم
وان برع في العلم كابان وزرارة وابن والحشا مين وجميل وبريد وابي بصير ويونس وابن ابي نصر والبرقي
وابن شاذان وغيرهم من الفضلاء فكانهم منه مكانتر ما يرجع اليه المجتهد وان طال باعه في اخبارهم كابن
مسلم حيث حفظ عن ابي جعفر ع ثلثين الفا وعن ابي عبدالله ستة عشر الفا وذلك انا نشترط على المجتهد في
التمسك بالاصل بذل الجهد في الفحص والسبر فاذا لم يجد فهناك وهذا لا يتيسر للمعاصر ومن الذي يدعي
في امر ان ليس فيما عندهم فيه شيء وهو يعتبر في كل شيء لا يعلم حكمه ان يكون عندهم فيه حكم اللهم الا ان يكون
ساءلهم واخبروه باباحته وذلك اعظم نص وبالجملة هم ع لجوامع مدارك الاحكام بالنسبة الى المجتهد او كا
لمجتهد بالنسبة الى المقلد فكما انه لا يجوز للمجتهد ان يتعلق باصل البراءة حتى يرجع الى المدارك ويبذل جهده
في الفحص ولا للمقلد حتى يسئال المجتهد ويعرف ما عنده كل ذلك لجواز ان يكون المرجع ما يخالف الاصل كذلك
لا يجوز لمعاصرهم التمسك به لجواز ان يكون عندهم ما يخالفه **قوله** وعن الرواية الثانية اولا الخ قد
عرفت ان حاصل الاول في الاولى منع الدلالة على المنع من التمسك باصل البراءة فيما لم يرد فيه نص وهو في الثانية
ايضا جاري فانها انما اوردت فيما كان شغل الذمة فيه يقينا فان قلت لو كان كذلك لكان الاحتياط واجبا
كما في نظائره وقوله ادى للشيء باه فانه ظاهر في الندب قلت هذا لا يدفع عنك ضيما فان الرواية انما وردت
فيما علم شغل فيه بيقين ثم ان كان دخول الوقت باستتار القرص كما هو مذهب السيد كان مورد الرواية
ما تحقق فيه الشغل والبراءة ويكون الاحتياط لغيبوبة الشفق لاستحباب التاخير اليه وان كان بغيبوبة الشفق
كما هو المشهور كان الاحتياط بالتاخير واجبا لتحصيل البراءة وقوله ادى لك قد يستعمل مثله في الواجب حيث
يكون خلاف المذكور راجحا لدى المخاطب اولدى الناس كما هنا فان المعروف في الناس انما هو الاكتفاء
بالاستتار وكثيرا ما تقول لصاحبك الذي ارى لك ان تصحب هؤلاء ولا تسعى في هذا الامر وانت تحضر
ذلك عليه وكيف كان فلم تات فيما لا نص فيه بل ولا فيما كان الاشتغال فيه محتملا وانما جائت في المقطوع
ولا كلام فيه **قوله** وعن الثالثة بعد الاغماض الخ قد يلوح من هذا سلامة سند الاوليين مع ان طريق
الشيخ الى علي بن السندي والحسن بن محمد بن سماعة مجهول وداود بن السندي لا يخلو من جهالة والحسن
من عمد الواقفية لكنه ثقة وسليمان مشترك بين مجهول وضعيف قوله فالحاق غير المنصوص فيه كما هو مورد
الرواية او عدم ورود نص فيه كما نحن فيه قلنا هذا هو القياس الذي نقول والاخذ بالعلة المستنبطة
فانك تقول لا نعقل للامر بالاحتياط عند التعارض علة سوى العلم بالحكم وذلك متحقق في محل النزاع وهو
ما لا نص فيه فليؤخذ فيه ايضا بالحايطة وهو هنا الترك **قوله** وثانيا الخ حاصله انه بعد الغض عن
كون مورد الثالثة خارجا عما الكلام فيه انا قد امرنا فيه بالاحتياط تارة وخيرنا بين الخبرين والاخذ بما شئنا
منهما اخرى فكيف يتعين الاحتياط فان قلت ان التخيير في الرواية انما جاء بعد الامر بالاحتياط فلا تعارض
قلت التعارض بين هذه وبين ما دل على التخيير بدون احتياط نعم قد يجمع بين ما جاء بالتخيير وما دل على
الاحتياط بتخصيص الاول بما لا يمكن فيه الاحتياط فكانه قال خذ بما فيه الحايطة فان لم تتمكن بان كانا معا
موافقين او مخالفين فانت بالخيار والدليل على هذا الجمع هذه الرواية على احد الوجهين كما ستعرف قوله
وثالثا الخ قد يقال لا تعارض بينهما فان المحتاط وهو من يتحاشا عن الوقوع في المحذور ربما يتوقف وذلك
انه ان وجد في احدهما الحايطة والا توقف وبذلك يجمع بين ما جاء بالتوقف وما دل على الاخذ بما فيه
الحايطة بحمل الاول على ما لم تختص الحايطة باحدهما بان يكونا معا موافقين للاحتياط او مخالفين حتى
كانه قال خذ بما فيه الحايطة ان امكن والا فالتوقف والدليل على هذا الجمع هذه الرواية فانه امر فيها اولا

بالاخذ

بالاخذ بما فيه الحايطة ثم لما قال له زرارة فانهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع
اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله فتكون جامعة
على الرواية الثانية ويجاب بان هذا لا يتم على ما ادعاه المص من الفرق بين مقامي التوقف والاحتياط حيث قصر
التوقف على ترك المحتمل للحرمة وغيرها والاحتياط على ارتكاب ما فيه الحايطة من الوجوب وما على التحريم وكانه
اخذ ذلك من تعريف الاحتياط بانه الاخذ بما يخرج عن عهدة التكليف على جميع الوجوه فان الظاهر لمن
الاخذ ان يتكلف فعلا يخاف وجوبه لكن هذا ينتقض عليه باطلاق الاحتياط في رواية التزويج بذات العدة
في مقام احتمال الحرمة دون الوجوب باعتراف من المصنف والوجه ان يجعل دايرا مدار مكان الاخذ بالحايطة
وهو حيث يكون محتملا للوجوب وما عدا الحرمة او للحرمة وما عدا الوجوب والحايطة في الاول بالفعل وفي الثاني
بالترك ومن توهم الخ لعله يريد ان المتوقف هو المحتاط لما مر من ان التوقف عمل المحتاط الذي يتجنب عن
الوقوع في المحذور **قوله** ورابعا الخ لا يخفى بعده وقوله في جميع الروايات الواردة في هذا الباب ربما خلا
بعضها كما سياتي انشاء الله في التعادل والترجيح **قوله** وخامسا الخ اي فلا يكون منافيا لدعوى الاباحة والخطب
في تضاد الاحكام سهل اذ ليس هو الغرض في السؤال وانما الغرض التخيير لكن هذا الحمل خلاف ظاهر الخبر
فان الترتيب وتقديم الاحتياط على التخيير ظاهر في التخيير خصوصا على الرواية الخالية من التخيير فانه روى
انه امره بعد الاحتياط بالارجاء بدل التخيير **قوله** ويشعر باستحباب الاحتياط الخ قد يقال ان كان الغرض
الاستشهاد بهذه الصحيحة على كون الاحتياط المامور به في الرواية الثالثة مستحبا فليس موردهما متحدا وان
كان على استحبابه مطلقا فالخاص لا يدل على العام في اصطلاحنا بوجه مع ان من الاحتياط ما هو واجب قطعا
والجواب ان الغرض الاستشهاد على استحبابه في مجهول الحكم وهو مورد الصحيحة وتمام الحديث فقلت ان كان
احدهما متعمدا والاخر بجهالة فقال الذي تعمد لا يحل له ان يرجع الى صاحبه ابدا ثم عذر الجاهل انما هو على
تقديره عدم الدخول واما معه فالاجماع على انه يثبت الحرمة الابدية حسبما تنطلق به حسنة الحلبي عن ابي
عبدالله ع قال اذا تزوج الرجل المرءة في عدتها ودخل بها لم تحل له ابدا عالما كان او جاهلا وان لم يدخل
بها حلت للجاهل ولم يحل للاخر فكانت الصحيحة مقيدة بالحسنة وصور المسئلة عشرون لانهما اما ان يكونا
عالمين او جاهلين او تكون المراة عالمة والرجل جاهلا او بالعكس والجهل اما ان يكون بالتحريم او بالعدة او
بهما معا فتلك عشرة وكل منهما اما مع الدخول او بدونه وحكم الجميع احدى عشر منها التحريم الابدي عليهما
معا وهي غير الدخول وما اذا علما بكلا الامرين وحكم ثلثة منها الجواز وهي ما اذا كانا جاهلين بهما او بواحد منهما
واما صور اختلاف الرجل والمراة وهي الستة الباقية فيختص كل بحكمه فاذا علم الرجل بكلا الامرين دونها اختص
بالتحريم الابدي دونها وبالعكس لكن يحرم على غير العالم التزويج للمساعدة على الاثم ولان العقد انما يتم بالا
لايقاع من الطرفين وحرمته على احدهما تقتضي بفساده بناء على اقتضاء النهي فساد المعاملة وتظهر الثمرة في
المختلفين وذلك كان يتزوجها وهو جاهل ثم يظهر انها في عدة ثم يتزوجها بعد انقضائها بناء على انها
جاهلة ايضا ثم تدعي انها كانت عالمة وهو ينكر فالعقد بالنسبة اليه صحيح والنكاح مباح له ان يقيم البينة
وبالنسبة اليها باطل وان علم باحدهما وجهل الاخر فحكم الجاهل وهو الجواز وكذلك هي وهذه اربع فكان التحريم
عليهما في احدى عشرة وعلى احدهما في ثنتين والجواز لهما في ثلثة ولاحدهما في اربع ثنتان للرجل وثنتان
للمراة **قوله** ولا يخفى انه يظهر الخ هذا اغنى عن التنبيه فانه كالصريح واما قوله ويظهر الخ فان اراد من قوله
اهون بناء عنه لتنبيه الاشعار لما بينهما وان اراد من غيره كقوله هو في الاخرى معذور فالعذر انما هو
في التزويج بعد الانقضاء كما يصرح به ع في الجواب ومن الجايز ان يكون الاحتياط واجبا ولا يترتب على تركه

الحرمة الابدية لعدم الملازمة وبالجملة فقد يمنع ظهورها في استحباب الاحتياط واما قوله ع اهون فانما يريد
ان كلا الجهالتين هين امرها بمعنى ان ما انتهى اليه بسببهما لا يوجب الحرمة الابدية وليس يريد ان ترك
الاحتياط فيما يمكن الاحتياط فيه منهما هين ليدل على استحبابه لكن الحق بعد هذا كله انها بعد مراعات المقام
لا تخلو من اشعار بل ظهور في استحبابه مع ان الاصل برائة الذمة من التكليف بالسؤال ولم يات ما يدل
على وجوبه ولا على ندبه الا ان يكون بمكان نزر بينة بل جاء انهن مصدقات على فروجهن واذا صح له ان يتزوج
من دون ان يسئل هل هي ذات بعل ام لا وهل هي رضيعته ام لا فاذا تزوج وانفقت احدهما لم يتوجه عليه
ملامة شرعا فلان يصح وتنتفي الملامة ههنا بطريق اولى واذ قد بلغت الى هذا المقام ظهر لك ان الاحتياط
اقسام منه الواجب ومنه المندوب ومنه ما ليس بواجب ولا مندوب وتمام القول في ذلك ان ما لم يرد
في التكليف به ايجابا اوندبا او وضعه شيء اصلا لا مجمل ولا مفصل فلا احتياط في مثله اجماعا لا واجبا ولا
مندوبا للبراءة المتفق عليها بين الكل فان جاء فيه ما لا ينهض للدلالة كخبر ساقط عن الاعتبار لشذوذه او اعراض
او نحو ذلك استحب الاحتياط به وكذا قول الفقيه المعتبر فانه مما يترك في النفس ريبة فيهما امكن الخروج
عن خلافه كان اولى وما ورد فيه نص محتمل للوجوب والندب او نصان فانه متعارضان بهما فلا وجوب
قطعا لاصل البراءة من الزايد نعم الاحوط ان لا يترك مراعاة للاحتمال الاخر وتفاديا من مخالفة المعارض
بقدر الامكان ومحققوا الاخبارية على وجوب الاحتياط ههنا بناء على ان قيام الاحتمال في الاول وثبوت
المعارض في الثاني هدما اصل البراءة وهذا خطاء فان الاصل ايهدم مما يستقل بالحكم شرعا ومعلوم
ان احد الاحتمالين او المتعارضين لا ينهض دليلا على الحكم مع ثبوت الاخر ومن الغريب ان صاحب الحدائق
بعد ان حكم بثبوت اصل البراءة من الواجبات وحكى الاجماع عليه حكم في النص المحتمل للوجوب والندب بوجوب
الاحتياط ثم قال ومن يعتمد على اصل البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب ثم رد عليهم اولا بان اصل البراءة
لا يعتمد عليه في الاحكام الشرعية وثانيا بان الاستدلال على الاستحباب باصل البراءة يقتضي ان الله تعالى
حكم بالاستحباب لموافقة البراءة الاصلية مع ان احكامه تع تابعة للمصالح وهو اعلم بها نفيا واثباتا ثم يرد
ان الاصل بعد ثبوت حجته لا يهدمه الا الدليل ولا ينهدم بمجرد الاحتمال قال ولا يمكن ان يقال مقتضى المصلحة
موافقة البراءة الاصلية فانه رجم بالغيب وجرائة بلا ريب وكانه تناسى ما ذكره اولا فان ذهب يقول ان
الذي ذكرناه انما هو حيث لا يرد شيء اصلا لا نص ولا محتمل فاول ما فيه انه لا وجه للاطلاق ح سلمنا ولكن فرق
بين المرجح والدليل وليس كل ما يشترط في الدليل يشترط في المرجح واصحابنا بناءا على اعظم مما يقول بعد ونها
في الادلة ويحسبون ما وافقها من المتعارضين في عداد المعلومات كالمتواترات حتى من لا ياخذ باخبار الاحاد
كالسيد واضرابه وما يقصر هذا الاصل عن الدلالة فضلا عن الترجيح بعد قيام الادلة العقلية والنقلية وانعقاد
الاجماع بحكاية امثاله واعجب شيء ما ذكره ثانيا والاستدلال بالامارة بل بالدليل على شيء لا يقتضي كون الدليل
علة لثبوت ذلك الشيء في نفس الامر بل علة للعلم به على انا نعلم انا لم نؤمر بالرجوع الى اصل البراءة واصل
الاباحة واصل الحل وكل اصل قام الدليل الشرعي على اثباته الا والمصلحة في ذلك كساير الاوضاع لابتناء افعاله
كلها على الحكم والمصالح وقال رح فيما تعارضت فيه الاخبار بعد ان حكم بوجوب التوقف والاحتياط فان
قيل ان الاخبار في الصورة المذكورة قد دل بعضها على الارجاء وبعضها على العمل من باب التسليم ونجاب
بما حاصله ان هذا ايض مما تعارضت فيه الاخبار مع انتفاء المرجح فيجب فيه الاخذ بالاحتياط قلت يريد
ان هذا اذا كان مما تعارضت فيه الاخبار مع انتفاء المرجح فيجب فيه الاخذ بالاحتياط فكلت يريد ان ع
ووجب فيه الترجيح والاخذ بما فيه الاحتياط منها فلا ريب ان الحايط في التوقف والارجاء وانت خبير

بان

وتمام القول في الاحتياط

بان الارجاء الى اللقاء انما يعقل مع ظهور الامام ع فلم يبق الا التخيير والاخذ بما شاء من باب التسليم مع ان فيما جاء
بالارجاء الحكم بالتوسعة الى الوصول فان قلت لا كلام في ان موافقة الاحتياط من المرجحات والتخيير اجماعا الا
مع التساوي والا فالعمل بالراجح واجب قطعا قلت فرض المسئلة في المتساويين اللذين لم يترجح احدهما على
الاخر بشيء من المرجحات احتياطا كان او غيره منصوصا او غير منصوص والاخبارية بعد هذا كله يوجبون
التوقف في الحكم والعمل بمضمون احد الخبرين وهو ما دل على الوجوب فيوجبون العمل ونحن نقول اذا لم يكن احد
الامرين من ايجاب العمل او ندبه احوط من الاخر كما هو المفروض وقد ابيح لنا الاخذ بما شئنا من الخبرين
لانتفاء ساير المرجحات فما هذا الاحتياط الذي اوجبتموه واقصى ما تقتضي اطلاقات الاحتياط الاستحباب
كما سياتي ونحن نلتزمه ههنا هذا كله فيما اذا ما وقع التعارض في الوجوب والندب ومثله ما اذا وقع في
الوجوب والاباحة او الوجوب والكراهة وكذلك ما اذا وقع بين التحريم وما عدا الوجوب عملا بمقتضى
قواعد التعادل فان نسبة الخبرين الى المصدر على حد سواء وكما هو فرض التعادل تضمنا ما تضمنا فالحكم
التخيير في العمل بايهما شاء وان استحب الترك احتياطا والاخبارية على ايجاب الترك وهو اهمال للخبر الاخر
ورفض لما جاء في التخيير واما اذا وقع بين ما يدل على الوجوب وما يدل على الحرمة فالذي تقتضيه قواعد
التعادل ان يكون الحكم فيه كذلك بل الخطب فيه اهون من سابقه لكن لا يعقل الاحتياط ههنا الا بدعوى
ان ترك المحرم في نظر الشارع اهم من فعل الواجب كما سياتي فيكون الاحتياط في الترك وقد عد العلامة رح دلالة
احد الخبرين على الحرمة من المرجحات على ما يدل على الوجوب فضلا عن غيره فلا تعادل قال في النهاية اذا اقتضى
احد الخبرين الحضر والاخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها و
في الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضا
الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان مع
قصد او غفلة بخلاف الفعل الواجب هذا كلامه وحاصل الوجهين اللذين ذكرهما في رجحان ترك الحرام او
على اول فعل الواجب عند دوران الامر بينهما انا نرى العقلاء يعدون فعل الحرام اعظم من ترك الواجب
وان كان كلاهما مخالفة لله تع وكان السر في ذلك هو ان اكثر المحرمات مما تقضي بها العقول وتنفر منها
وذلك كالظلم والعدوان وقتل النفوس والزنا والسرقة بخلاف الواجبات فانها بالعكس كالعبادات
فمن ثم كان ترك تلك اهم في انظارهم من فعل هذه ومنه يظهر سر اهمية ذلك في نظر الشارع لان توجه
الملامة عليهم بحسب ظهور الامر عندهم فما كان امره عندهم اظهر كانت الملازمة في المخالفة فيه اشد وحاصل
الثاني ان تادية التحريم الى الغرض المقصود منه اعني الترك اتم وذلك لموافقته لاصل العدم وعدم توقفه
على القصد بخلاف الواجب فانه بالعكس وانت خبير بان الاهمية والاتمية المذكورتين لا تقتضي رجحان
صدور الخطاب المقتضي لتحريم شيء عن الشارع على الخطاب المقتضي لايجابه فيما لا حكم للعقل فيه كما اذا
جاء في صلوة الضحى خبر بامر بها واخر ينهى عنها على ما هو محل التعارض فانها ما كانت تتعارض
فيما يقطع العقول بقبحه او وجوبه وان تعارضت قطعنا ببطلان ما خالف العقل وجوبا كان او تحريما
نعم قصاراها رجحان تقديم ترك الواجب مع فعل الحرام عند دوران الامر بينهما على وجه الاستحباب للاغلبية
المذكورة دون الوجوب لاطلاق الاخبار في التخيير بل هي صريحة في تعارض التحريم وغيره واما الاخبارية
فقد اوجبوا ههنا الاحتياط ايض بالترك واي احتياط في ذلك الا لا لالتفات الى ما ذكرنا وهم لا
يلتفتون الى مثله وربما تعلقوا فيه بالاخبار لا تنهض وقد احتج عليه شيخنا في الحدائق بموثقة سماعة عن
ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره

باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجيه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وموثقة زرارة في
اناس حجوا بامراة فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها ينبغي ان يحرم فمضوا بها كما هي حتى
قدموا مكة وهي طامث حلال فسئلوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه وكانت اذا فعلت
لم تدرك الحج فسئلوا ابا جعفر فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها قال وجه الدلالة ان المراة قد تركت
واجبا لاحتمال حرمته عندها والامام قررها على ذلك ولم ينكرها عليها بل استحسن ذلك من فعلها
بقوله قد علم الله نيتها قلت بنى الاستدلال بالاولى على ان مرجع الضمير في يرجيه الى الامر الذي وقع الا
ختلاف في شانه هذا يامره به وذاك ينهاه عنه حتى كانه قال لا ياخذ به بل تركه حتى يلقى اماما والتحقيق
ان مرجعه ما رجع اليه في امثالها وهو حكم ذلك الامر اي لا يحكم عليه باحد الحكمين ولا يقول على شيء ما
قيل له ولما كان الاخذ والترك نقيضين لا يرتفعان مع ان قضية الامر بالتاخير والنهي عن التعويل
عن شيء من الحكمين ان لا تعمل بشيء من ذلك وهو محال قال ع فهو في سعة حتى يلقاه والذي يدل
على ان المراد ما قلناه امره بالارجاء في المقبولة مع انها لم ترد في الامر والنهي بل في مطلق الحكمين و
كذلك المرفوعة في احدى الروايتين والذي نقطع على ارادة ذلك ما رواه في الاحتجاج عن سماعة
بن مهران قال سئلت ابا عبد الله ع و قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالعمل به والاخر ينهانا
عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسئله عنه قال قلت لا بد ان يعمل باحدهما قال
اعمل بما فيه خلاف العامة وقريب منه ورواه في العيون عن ابي الحسن الرضا ع في الحديثين المختلفين
عن رسول الله ص في الشيء الواحد قال ما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله
فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص او امره الى ان قال وما لم تجدوه
في شيء من الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف
وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا سلمنا ولكن الارجاء انما هو عند عدم الاضطرار الى العمل
اما مع الاضطرار اليه فليس الا التخيير ولو في زمن الظهور فضلا عن الغيبة الكبرى كما جاء في الاخبار
وذلك لما امره بالارجاء قال له لا بد من العمل فخيره بل قد جاء في كثير من الاخبار التخيير ابتداء
من دون ارجاء وذلك كما روى في الاحتجاج ايض عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت له تجيئنا احاديث
عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو
منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما
الحق فقال ع اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفي المرفوعة فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر
بل قال الكليني في هذه الرواية التي استدل بها على الارجاء وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم
وسعك واما الثانية فبمعزل عن الدلالة كيف لا والذي رجح ترك الواجب على فعل الحرام على تقدير تسليم
انما هو اصحابها فاذا امروها بشيء او اقروها على شيء ظننت انه امر الله تع وهي مائلة للامتثال لم تتعمد
خلافا على الله تع وهذا هو الذي اشار اليه بقوله ع قد علم الله تع نيتها بل التحقيق ان اصحابها ايض
لم يعرض لهم شك ولا وقع بينهم ترجيح بل كانت نفوسهم مطمئنة ان مثلها لا يحرم لما يرون من اغتسال
الناس له ولبس الثياب الطاهرة ومن ثم لم يسئلوا فاين الترجيح واين التقريب ومن المستحب ما اذا
تعارضا بالوجوب والندب وكان الراجح بحسب المرجحات ما دل على الندب فان الفعل ههنا ايض احوط
وكذا بالكراهة والحرمة فكان الراجح الكراهة واما ما لم يرد فيه نص من الافعال او الاشياء فهو كما
لم يرد فيه نص من التكاليف لاصل الاباحة واصل الحل الثابتين بالنصوص وغيرها من الادلة وحقق

الاخبارية ههنا ايض اوجبوا التوقف والاحتياط الا ان ينتفي احتمال الحرمة نعم منهم من شرط كونه مما اتم به
البلوى وحكم بالاباحة فيما اتم وقد عرفت ان مجرد الاحتمال لا عن منشأ لا يهدم الاصل بل يتمسك بالاصل لنفيه
وما كنا لنتمسك بالاصل مع انتفاء الاحتمال نعم اذا كان هناك منشأ وان لم يكن مدركا شرعيا كخبر شاذ ساقط
عن الاعتبار او قول فقيه بالتحريم فلا باس للاحتياط حر والاجتناب فهذه اربعة مواطن الاول لا احتياط
فيه اجماعا والثاني والثالث يستحب مطلقا والرابع ان لم يكن للاحتمال منشأ فكالاول عندنا وان كان فيستحب
ايض ومدرك الاستحباب في هذه المواطن وحيثما يستحب ما جاء في الاحتياط على الاطلاق كقول امير المؤمنين ع
لما روى الشيخ في اماليه اخوك دينك فاحتط لدينك وما روى الشهيد عن الصادق ع في حديث طويل
يقول فيه وخذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وما روى الفريقان عنه ص من قوله
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وما روى عنهم ع ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط اذ
معلوم انهم ع لم يخصوا بذلك ما لم تتم البراءة الشرعية الا به ليكون جميعه مخصوصا بالواجب كلا وانما
ارادوا به ما يتناول ما اجمع الفريقان على عدم لزوم الاحتياط فيه كجوائز الظالم ونحو ذلك مما جاءت
النصوص باباحته تارة وبالاحتياط عنه اخرى وبالجملة ما كان للمنع فيه منشأ وللاحتياط عنه وجه دون
ما يعد الاحتياط فيه وسوسة كالمشتبه بغير المحصور ومحتمل النجاسة او الحرمة مع احراز اصل الطهارة
والاباحة والحل فاما ما دل على التسامح في ادلة السنن فلا ينهض لاستحباب هذا الاحتياط وان اكتفينا
هناك بقول الفقيه لان تلك الادلة انما دلت على اعتبار ما لا ينهض دليلا من خبر ساقط او قول فقيه
في الاستحباب بمعنى ان يكتفي في اثبات الاستحباب بالخبر الضعيف وقول الفقيه وذلك بان يكون الخبر دالا
عليه والاستحباب مذهبا للفقيه والذي وقع الكلام فيه ههنا ولم ينهض دليلا من احد الاحتمالين او
احد المتعارضين او قول الفقيه لم يدل على الاستحباب ليكتفي به دليلا بواسطة ما دل على التسامح وان دل
على المنع والتحريم على انه لو دل على الاستحباب واكتفي به لدلالة التسامح لكان اثبات حكم لا احتياطا وما
شغلت الذمة فيه بيقين وشك في تاديته فالاحتياط بما به يقين البراءة واجب اجماعا لان الشغل اليقيني
لا بد فيه من البراءة اليقينية وكذلك ما شغلت الذمة فيه بمعلوم ثم اشتبه يجب الاحتياط بهما من باب
المقدمة وكذلك ما اذا كان الشغل بمجمل وبين بيانين او اكثر فانه لا بد فيه من الاحتياط بما به يقين البراءة
بالغا ما بلغ فان كان الاجمال بين متساويين في عدم الخروج بكل منهما بانفراده عن العهدة وجب الاتيان
بهما معا وان كان بين مختلفين يخرج احدهما عن العهدة دون الاخر وجب الاتيان بما يخرج عن ليحصل
يقين البراءة فالاول كان يقول من فعل كذا فعليه كفارة ثم ياتيك في بيان الكفارة تارة انها عتق رقبة
واخرى انها صيام شهرين والثاني كان يقول ذلك ايضا ثم ياتيك في بيانها تارة انها صيام شهر
واخرى انها صيام شهرين فان كان المجمل المقطوع باشتغال الذمة به حقا لادمي كفى الصلح وذلك كان
تعلم لزيد عليك احد الامرين من الدرهم والدينار وانما كفى الصلح ههنا للعلم بالرضا المحصل ليقين
البراءة وذلك في حقه تع مستحيل فمن ثم وجب الاحتياط بكلا الامرين لتحصيل العلم بالبراءة فان قلت
اي فرق بين هذا اعني مسئلتي المجمل وبين ما تعارضت فيه الاخبار حتى اوجبت ههنا الاحتياط ولم
توجبه هناك بل ندبته وهل تعدد البيانات الا التعارض مع ان فيما وقع فيه التعارض تكليفا بمجمل ايض
فانك تقطع بانك مكلف بواحد منها لا بعينه وان عليك كفارة غاية ما هناك انه صرح بالمجمل
ههنا ولم يصرح به هناك واي ضرر في عدم التصريح بعد ان يكون مقطوعا به قلت حيث يصرح بالمجمل
اولا يتحقق الشغل اليقيني بمعنى هذا المجمل فتستدعي البراءة اليقينية ولا تتم الا بما ذكر وهذا الخلاف

ما اذا لم يصرح به او لا بل جائك تارة من فعل كذا فعليه عتق رقبة واخرى من فعل كذا فعليه صيام شهرين
من غير ان يجيئك من فعل كذا فعليه كفارة فانه مع قطع النظر عن الخبرين المتعارضين لم يتحقق شغل وانما
بمجموع الشغل من ملاحظتهما قاضية بالتخيير فلم يكن الشغل الا بذلك اى بواحد اى واحد كان لا بواحد
معين لا بد منه فاعرف الفرق فانه مما يدق ومن قبيل ما وقع الشغل فيه بمجمل ما اذا عرض سبب بقطع عمر
بشغل الذمة وشك فيما به الشغل فانه يجب ح الاحتياط بما به يقين البراءة وبالجملة فعروض السبب المقطوع
بسببيته للشغل بمنزلة التصريح بالمجمل الدال على شغل الذمة فى الجملة بل هو اعظم وكثيرا ما يشتبه هذا بما
علم فيه السبب والمسبب ولكن عرض وصف فشك هل هذا العارض سبب لزيادة التكليف ام لا ولا ريب
ان اصل البراءة ينفيه وذلك كما فى مسئلة الصيد عند عروض الاشتراك فى القتل على تقدير عدم ظفر المجتهد
فيه بنص ومنشأ ثه انه يلخص مجموع العارض والمعروض ويقال قد عرض ما شغل الذمة قطعا وهو قتل
المتعدد للصيد وشككنا فيما به الشغل هل هو واحد او متعدد بتعدده فيجب الاحتياط بتعدد الجزاء الموقف
يقين البراءة عليه والتحقيق انه مما عرف فيه السبب والمسبب وهو هنا قتل الصيد وجزائه بحسبه واقصى
ما هناك انه عرض للقاتل وصف وهو التعدد فشك فى ان هذا العارض سبب فى شغل الذمة بامر اخر ام لا
على ما علم باصل القتل ام لا ومن المعلوم ان الاصل براءة الذمة من الزائد بنفسه كما فى المشتركين فى قتل الخطا
واتلاف المتلفات واى فرق بين وصف التعدد وغيره من الاوصاف للقاتل كالبطر او اللهو او للمقتول لكونها
ذات حمل او فراخ او غافلا او القتل لكونه مصحوبا او بدونها فهذه ثلث مقامات يجب فيها الاحتياط ثم
حيث يتحقق التكليف بالمجمل كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت ولم يرد
فيه الابيان واحد كما فى هذه الامور ويكون التكليف بمبين لا بمجمل خصوصا مع العلم بالمقارنة كما فى هذه و
احتمال الزيادة بمنزلة احتمال التكليف بعمل اخر خاص كالسباحة مثلا او الرياضة او نحو ذلك وكما ان مجرد
الاحتمال لا يؤثر هناك والاحتياط به تشريع محرم كذلك هنا نعم اذا جاء فى الزيادة ما لا ينهض دليلا
ولو قول فقيه استحب الاحتياط بصورة ثابتة تفاديا من الخلاف كما قلنا هناك وهذه هى المسئلة التى
اشتهر بين من عاصرناه القول بوجوب الاحتياط فيها ولقد تجاوزوا حتى اوجبوا الاحتياط فيها
حيث لا يكون لاحتمال الزيادة منشأ وبالجملة حيث لا يقوم الاحتياط فيها ولقد تجاوزوا حتى لو حيوا الاحتياط
فيها دليل على العدم وقد عرفت ان هذا تشريع بما لم يتعلق تكليف ثم تجاوزوا الى الشروط مع ان منشأ شبههم
تحقق الاجمال انهم يزعمون ان الشرط داخل فى الماهية ولقد سمعت بعضهم يقول انا لم يكن الشرط داخلا
فالاشتراط به داخل وهذا خطأ فاحش ثم يرد المانع ومن ثم تجاوز بعضهم اليه ولقد عرفت الحق بما
لا مزيد واسفر الصبح لذى عينين ونحن نقول فى الكل بالاستحباب ولكن بشرط ان يكون لاحتمال الزيادة
منشأ ولو قول فقيه فقد انضم الى المستحب قسم اخر وهو ما اذا احتمل زيادة الجزء او الشرط او المانع
لمنشأ وهنا مورد اخر لاستحباب الاحتياط وهو ما اذا المسبب لاتلاف مال الغير حتى شك فى اندراجه
تحت المتلف كمن امسك انسانا حتى ذهبت دابته فان الاصل براءة الذمة من الضمان لكن الاحوط
الضمان لقوة احتمال الاندراج وسيأتى لهذا مزيد تحقيق انشاء الله واعلم ان من الناس كشارح الدروس
وغيره من يمنع من وجوب الاحتياط فى المجمل ونحوه قال فى شرح الدروس والقول بان التكليف اليقينى
لا بد فى امتثاله من الاتيان بالافراد المشكوكة ايضا حتى يخرج عن العهدة بيقين مما يعسر اثباته بل القدر
الثابت ان الاتيان بالقدر اليقينى او الظنى لا بد منه فى الامتثال وقال قدس سره ايضا لا نسلم ان ما كان واجبا
فى الواقع يجب تحصيل اليقين بامتثاله انما يجب تحصيل اليقين بعد كونه معلوما فى نظرنا وربما جعل

المجمل

المجمل ذو البيانين كذى النصين فى التخيير لقبح التكليف قبل البيان ولما جاء البيانان جاء امران متعارضان فان قلت
او ليس قد كلف بالمشتبه قلت انما كان التكليف هناك بمعين ثم اشتبه فاوجبناهما من باب المقدمة بخلاف
ما هنا فانه لم يقع التكليف الا بعد التعارض الذى خبر عنده الشارع ولولا ورود التخيير لاوجبناهما ايضا حيث
يمكن الجمع كما فى غير المثنا فضلين من باب المقدمة لكن كفينا بحمد الله مؤنة ذلك لكن التحقيق انه لا قبح فى التكليف بالمجمل
ما لم يحضر وقت الحاجة واما التكليف بالمطلق كاعتق رقبة او باحد فردين كافعل احدهما او ائت بهذا او هذا فلا
احتياط بالاكمل اجماعا لا واجبا ولا مندوبا وان كان الاكمل فى نفسه مستحبا فقد بان لك ان ما لا احتياط فيه
اصلا اقسام هذان ويرجعان الى واحد فان احد الفردين مطلق وما لم يرد فيه نص من الافعال والتكاليف مع
عدم منشأ الاحتمال وفى حكمه احتمال الزيادة هذا وقد حكى فى الحدائق عن بعضهم القول بعدم مشروعية الاحتياط
وانه لا يجوز العمل بمقتضاه بل الواجب على الفقيه ان يعمل بما ساق اليه الدليل وترجح فى نظره وانه العمل بالا
حتياط عمل بما لم يؤد اليه الدليل ثم ذكر ان هذه غفلة عما جاء فى الاحتياط اجمالا وتفصيلا وان الدليل كما رجح
العمل بما يترجح فى نظر الفقيه رجح ايضا العمل بما فيه الاحتياط قال وقوله انه ليس بدليل شرعى على اطلاقه
وهم نعم لو كان ذلك الاحتياط انما نشأ عن الوساوس الشيطانية كما يقع من بعض الناس فالظاهر من
الاخبار تحريمه كما ورد عنهم ع ان الوضوء بمد والغسل بصاع وسيأتى اقوام يستقلون ذلك فاولئك
على غير سنتى والثابت على سنتى معى فى حضيرة القدس قلت اما دعوى ان الاحتياط ليس بدليل
ولا مدرك لاحكام الشريعة فحق كيف لا وانما هو عبارة عن مراعاة المحتملات وانى يكون مدركا ومقتضاه
فى الغالب مخالف للمدارك يقتضى الدليل بالجواز وهو يقتضى بالامتناع ويقتضى الدليل بانتفاء شئ وهو
يقتضى باثباته او ليست اذا قامت الادلة يجب العمل بها على جواز شئ وافتى به الفقهاء وذهب فقيه
منهم الى وجوبه او حرمته كان الاحتياط على الاول فى فعله وعلى الثانى فى تركه مراعاة لقوله افترى انه
يسوغ لك ان تزعم ان حكم الله فى ذلك هو الوجوب او التحريم كما يزعم هذا الفقيه وتترك ادلة المعمول بها
فيما بينهم وراء ظهرك ان ذلك هو التشريع وان لم يكن الفقيه مشرعا قل لى اذا تضافرت الاخبار المتلقاة
بالقبول المعمول عليها فيما بينهم بحكم وجاء خبر ضعيف نادر بخلاف ذلك ومقتضى الاحتياط بمراعاته افترى
انه يسوغ لك ان تزعم ان ما جاء به النادر هو حكم الله انك اذن لمفترى واما حيث يجب كما اذا وقع الشك
فى النادبة او اشتبه الواجب فلم يأت الوجوب والحكم بما قضى به من الاحتياط بل من الدليل الشرعى كما
لاستصحاب الثابت بقولهم ع اياك ان تخرج عن اليقين الى الشك ابدا فى الاول ومن الدليل العقلى القطعى
فى الثانى واتفق ان مراعاة المحتمل ههنا وافق ذلك والا فليس الاحتياط الا مراعاة ما به يقين السلامة
ولو لم يكن فيه الا انه على خلاف ما بنيت عليه الشريعة من السهولة والتوسعة لكفى وليس هذا قدحا فيه بل
اقول انه ليس بدليل وانما هو بمنزلة الزهد فى المثنا ولات انجران تدعى على الله تحريمها لما جاء فى الزهد
واما عموما الاحتياط فليس فيها اكثر من الاستحباب فان ذهبت تقول انها اوامر فنترك على الوجوب
الا ان تقوم قرينة او يدل دليل قلت ان مراعاة المقام وما جاء فى اصل البراءة والاباحة اقوم قرينة وادل
دليل والا فاكثر ما جاء فى الزهد وسائر المكارم اوامر ايضا وليس هناك الا ما ذكرنا سلمنا ولكن فيما لم تقم
ادلة اصل البراءة على منعه وادلة اصل الاباحة على جوازه وذلك كما شك فى تاديته بعد العلم بالتكليف
به او فى حصوله بعد العلم باشتراطه انهم يأمرون بالاحتياط لخبر نادر قد اعرض عنه الاصحاب او قول
قائل تنكب طريقتهم وهم ينهون عن مثلهما ويحذرون من العمل الا بعد العرض او فى القول بغير علم
وانت اذا سبرت موارد التفصيل لم تكد تريها تخرج عن ذلك الا ان تقوم قرينة ظاهرة مقارنة للخطاب

للخطاب تدل على ارادة الاستحباب فضلا عن الادلة الخارجية هذه صحيحة عبد الرحمن الواردة في امر الصيد انما
امره فيها بالاحتياط عن القول بغير علم والاخذ بطريق النجاة كما هو ظاهر قوله ع حتى تسئلوا عنه وتعلموا ودعوى
ان الاحتياط المامور به انما هو في الجزاء خلاف الظ مع ان الاحتمال كاف في المقام سلمنا ولكنا بيّنا ان المعاصر
كالمقلد لا يجوز له التعلق بالبراءة الاصلية فمن ثم وجب عليه الاخذ بالحايطة وانه الواجب على مثله والكلام
في غيره وهذه رواية ابن فضال الواردة في امر الغروب انما جائت في الشك في تحقق الشرط وذلك انه
قد علم ان للافطار والصلوة شرطا وهو تمام النهار ودخول الليل لكنه شك في ان هذا الشرط هل يتوارى
القرص وزيادة ارتفاع السواد مع ظهور الحمرة على الجبل ام لا ولما كان ذلك بمنزلة دعوى المنافي تضمن تحققا
فان زيادة ارتفاع الظلمة والسواد الذي كني عنه بالليل قاض بظهوره في الافق المنافي لظهور الحمرة على
الجبل رغبه في انتظار ذهاب الحمرة من حيث انه كان يؤثر تحقق الشرط بما عدده واطال فيه ولئن ذهبنا
بها الى الاكتفاء بالاستتار فالاستحباب واضح واما صحيحة عبد الرحمن الاخرى الواردة في التزويج في العدة
فالاستحباب فيها ظاهر والاصحاب كلهم حتى الاخبارية مجمعون على عدم وجوب الاحتياط هناك بل الظاهر عدم
استحبابه ايض واقصى ما في امره الارشاد للاخذ بالجزم لا الطلب والرواية لا تدل على اكثر من ذلك والاخبار ظاهرة
بعدم رجحان مثله واما صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع في المتمتع بها حيث قال فيها اجعلوهن من الاربع فقال
له صفوان بن يحيى على الاحتياط فقال نعم فالظاهر كما قال كثيرون ان المراد به التقية من القوم اذ لا وجه له سوى
ذلك مع ان النصوص مستفيضة في ان اعتبار العدد انما هو في غيرها والاصحاب على ذلك ايض واما رواية شعيب
الحداد التي يقول فيها قلت لابي عبد الله ع رجل من مواليك يقرئك السلام وقد اراد ان يتزوج امراة وقد
وافقته واعجبه بعض شانها وقد كان لها زوج فطلقها ثلثا على غير السنة وقد كره ان يقدم على تزويجها حتى
يستامرك فتكون انت تامره فقال ابو عبد الله ع هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط
فلا يتزوجها فالاصحاب مجمعون على الزام الزوج بما الزم به نفسه والاخبار مستفيضة في ذلك ايض فان كان الزوج
في هذه الواقعة مخالفا فالاحتياط للاستحباب قطعا كما هو ظ قوله ع ونحن الخ وان كان مجهول الحال فالوجوب
لاستحباب التزويج وعدم العلم بتحقق شرط النكاح وهو كونها خلية وبعد ان يكون معلوم الاتفاق فانها
ذات بعل فلا وجه للاحتياط بل هو التحريم الصريح وصاحب الحدايق بعد ان حكم بظهورها في المخالف وحكى
اجماع الاصحاب على الجواز في مثله واستفاضة الاخبار فيه اختار وجوب الاحتياط لما جاء في بعض الاخبار
من المنع في المخالف فكان مما تعارضت فيه الاخبار ثم لم يكترث بالاجماع بل ولا برجحان هذه الاخبار واما
قوله ليس بمشروع ولا يجوز العمل بمقتضاه فان اراد به هذا القدر فانه لا يجوز ان يدعى ان مقتضاه هو الحكم
فلا ضير وان اراد خلاف ذلك والمنع من الاخذ بما ظهر به الحائط وان كان الحكم ما قام به الدليل فما اظن ان احدا
يلتزمه او يخفى على مجتهد ما جاء في الاحتياط عموما وخصوصا **قوله** واعلم ان لجواز التمسك باصالة براءة الذمة
الخ نحن لا نعرف للتمسك بهذه الاصول بعد قيام الادلة على حجيتها شرطا سوى ارتفاع المانع ولا نعرف مانعا
سوى ما يهدمها ويوجب الخروج عنها ولا نعرف شيئا يوجب الخروج عنها سوى الدال على خلاف ما تقتضيه
كيف لا ولو جاز الخروج عنها لا الدليل يدل على خلاف ما تقتضيه لم تكن حجة وهو خلاف الفرض **قوله** احدها
ما مر الخ قد عرفت فيما مر ان اصل العدم الذي يرجع اليه الاصلان المكشفان له لا يعقل اثبات الاحكام به ابتداء
فانك تثبت باصل عدم الحادث من حيث هو عدم هذا الحادث الخاص الذي يدعى ثبوته كما تثبت باصل الطهارة
طهارة هذا الشيء الخاص نعم قد يلزم من نفي ما ننفيه باصل العدم اثبات امر اخر بواسطة ثبوت التناقض بينهما
او انحصار الامر فيهما ويتبع ذلك اللازم احكامه كما يستدل باصل العدم على عدم عروض النجاسة لهذا الماء

فيلزم

٣٧

فيلزم
طهارته وتتبعها احكامها وتستدل باصل العدم على عدم التحتيم فيما ثبت رجحانه فيثبت الندب بواسطة مناقضة تحتيم
الفعل لجوازه او المنع من النقيض لجوازه وعرفت ان هذا الاثبات الذي يأتي باللزوم او التبعية ليس هو   الثبوت
في الحقيقة اثباتا باصل العدم بل اقصى ما في اصل العدم ان نفي شيئا فيبقى نقيضه على ما كان كالطهارة بعد
نفي عروض النجاسة وجواز الترك بعد نفي دعوى المنع منه وعرفت ايض ان ما ظن امتناع التعلق فيه باصل
العدم لان اصل العدم لا يتمسك به في الاثبات لم يكن امتناعه لذلك بل اما لقيام الدليل على نفي ما يتعلق باصل
العدم لاثباته كما في مسئلة الانائين فان النص ناطق والاجماع منعقد على المنع ومن اجازه قال ان التمسك
باصل العدم في تطهير احدهما لا يستلزم اثبات النجاسة للاخر واهمال الاصل في حقه للزوم المعارضة بل يجيز
للاخر ان يتناول الاخر ثم باصل العدم ايض نعم يمنع من الجمع لدخول النجس قطعا ومن ثم اذا تطهر من الاول
صح له تناول الثاني ايض واما لمعارضة اصل اخر له كما في المثالين الاخيرين وان كان في التعارض نظر وبالجملة
فالاثبات في هذه المواطن لو صح لكان اثباتا باللزوم او التبعية وهو مما يقع باصل العدم فلا وجه لامتناعه
من هذه الجهة فان قلت الممتنع انما هو اثبات ما كان مخالفا للاصل دون ما كان موافقا فانه في الحقيقة
ليس باثبات لاستغنائه عنه بجريانه على الاصل وانما حكمنا بامتناع اثبات المخالف للزوم التعارض بين
اصل العدم والاصل الذي تمسكنا باصل العدم لاثبات ما يخالفه الا ترى انك اذا اخذت تستدل في الماء
الملاقي للنجاسة المشكوك في كريته باصالة عدم بلوغه كرا على وجوب الاجتناب كيف يعارضك اصل الطهارة حتى
يتعارض هذان الاصلان في وجوب الاجتناب هذا يقتضي اثباته وذاك نفيه بخلاف ما اذا استدللت باصالة
عدم نجاسة هذا الماء وهذا الثوب مثلا على عدم وجوب اجتنابهما فانه موافق لاصل الطهارة فلا يعارضه
بل يعاضده وكذلك اذا استدللت فيما اخذ من ماء علم نجاسته ثم عرض له المطهر وشك في اخذه هل
كان في حال النجاسة او بعد الطهارة باصالة عدم تقدم الطهارة على الاخذ ليجب اعادة الوضوء منه كيف
يعارضك اصالة عدم تقدم الاخذ على الطهارة فانه حادث ايضا والاصل في كل حادث عدم التقدم
قلت لا وجه لدعوى معارضة اصل الطهارة بعد القطع بمباشرة النجاسة واما دعوى معارضة اصالة
عدم تقدم حادث اخر له فانا نراه اجاز الاستدلال فيما اخذ مما وجد فيه نجاسة وشك هل كان الاخذ
قبل عروض النجاسة او بعده باصالة عدم تقدم النجاسة على طهارة الماخوذ مع انه معارض باصالة عدم
تقدم الاخذ على المعروض فان كانت معارضة الاصل الاخر قادحة في الاستدلال قدحت في النفي والاثبات
قوله وثانيهما الخ جعل المص المانع من التمسك بالاصل للضرر الحاصل بسبب التمسك به وذلك انه   انه لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم
اذا تضرر انسان بتسبيب اخر وان بعد فاذا جبر بدفع قيمة المتلف انتفى الضرر واذا لم يجبر تمسكا باصل
البراءة ثبت الضرر وكان التمسك باصل البراءة هو المفضي اليه من حيث انه صد عن دفعه بالجبران واما
بالنسبة الى التعزير فلاداء التمسك بالاصل الى المنع من اشتفاء غليل المالك بتعزير مسبب الاتلاف ويتوجه
ان مجرد افضاء التمسك بالاصل الى المنع من دفع الضرر الحاصل بدفع قيمة المتلف لا يمنع من التمسك به
اجماعا انما المانع عندهم هو الاندراج في النص بمباشرة الاتلاف او تسبيبه بما من شانه ذلك بشرط
انتفاء مباشرة غير الضعيف في غير القتل قل لي اذا ابتاع منك انسان مالا اجلا ولم ينقدك الثمن فاراد
الانصراف بالمال فابيت عليه فقال لك بعض ثقاتك انه من اهل الصلاح او قالوا وانت بحيث تسمع
فتركته لكلامه فذهب بالمال ولم يرجع اتراك تضمنه ام تتمسك باصل البراءة والكل مجمعون ههنا على
التمسك بالاصل وعدم الضمان وان كان سببا في الذهاب والتمسك فيه بالاصل يؤدي الى ثبوت الضرر
لمنعه من دفعه بدفع قيمة التالف وكذلك اذا سئلك عن ماء لاقى نجاسة هل هو كر فزعمت عليه انه كر

فاستعمله في ادهان واو باس وما بيّنا اخر اعتمادا على خبرك ثم ظهر انه اقل وفسدت عليه امواله وكذلك اذا قلت لركب يسير
مهم هنا هو العدو وقد دهمكم بما لا قبل لكم به فاخذوا في الفرار والنوق مثقلات فكبت هذه واندق عنقها وعثرت
تلك فانكسر يدها واريقت احمال الزيت ثم بان ان لا عدو وكنت انت السبب في ذلك كله وكذلك اذا قلت للمشئوم
كاملا كان او صبيا او مجنونا او لغيره وهو يسمع لو شتمني هذا لقتلته فحمل عليه فقتله الى غير ذلك مما لا يحصى فان
التسبيب في الكل ثابت والتمسك فيه بالاصل مانع من دفع الضرر والاصحاب مجمعون على عدم الضمان ومن اصول
مذهبنا انه اذا اجتمع التسبيب والمباشرة قدم المباشر في الضمان الا ان يكون ضعيفا كالعبد المجنون المقيد والطائر
في القفص الا في القتل ومن ثم قطعوا بنفي الضمان عمن فتح الباب حتى سرق المتاع واجمعوا على نفيه عمن دل السراق
فسرقوا كل ذلك لتقديم المباشر وهذا باب واسع لا يقف على حد والوجه ان يجعل المدار على الشك في الاندراج تحت
الدليل الهادم للاصل كالامثلة التي ذكر فان السبب فيها مما يشك في اندراجه تحت المتلف بل ربما ترجح في بعضها
بل ربما قطع به عرفا بخلاف ما ذكرنا للقطع بخروجه الا من بعض الوجوه وكان المص انما اراد ذلك بقرينة المثل
وقوله بعد لاحتمال الاندراج مثل هذه الصور الخ وان لم يحسن التادية حيث جعل المدار بسبب الضرر وقد عرفت
انه في حد ذاته لا دخل له وانما المدار على ما ذكرنا ثم لا يخفى ان بعض ما مثل به كالاول مما يقطع باندراجه في
خبر الضرار وصدق اسم المتلف عليه عرفا فلا وجه للتوقف في الحكم والتمسك بالاصل لانهدامه بعموم النص
بل المثل الثلث مندرجة في حديث الضرار قطعا فان من امسك رجلا حتى ذهبت عليه دابته فهو مضرر
له قطعا فيجب الجبران والا لزم الضرار بلا جبران وقد نفاه وقد قطع الاصحاب ان من اطلق غريما من يد
صاحب الحق والقاتل من يد ولي المقتول لزمه احضاره او اداء ما يلزمه من دين او دية وعليه فينبغي
القطع بالحكم لانهدام الاصل بعموم النص وح فيتوجه ان خبر الضرار كسائر العمومات المخالفة للاصل ولا ريب
ان الاصل انما يتمسك به عند انتفاء ما يخالفه من خصوص او عموم فلا وجه لتخصيصه بالذكر بل المثل التي
مثلنا تندرج ايض اذا كان الاخبار عن كذب نعم كثيرا ما يترددون في الضمان من اصل البراءة ولتسبيب التلف
وكان السبب في ذلك الشك في تحقق التسبيب المعتبر في ترتب الضمان لانتفاء المنشئية المعتبرة في
التسبيب المؤثر للضمان والا فكان ينبغي القطع بالحكم بالضمان لانهدام اصل البراءة بما دل على ان المتلف
بالتسبيب ضامن وذلك كما ترددوا في ضمان من غصب دابة فمات ولدها جوعا او تبعها فتلف ومن
حبس مالك الماشية عن حراستها فاتفق تلفها ولم يرجح العلامة في جملة من كتبه شيئا في شيء منها وكذا
المحقق وظاهر فخر المحققين والشهيد في شرح القواعد ترجيح اصل البراءة وكذا من فتح ظرفا جامدا
فاذابته الشمس وسال لكن المحقق ههنا رجح عدم الضمان متعلقا بان الشمس كالمباشر الى غير ذلك
وكان ترددهم هذا هو ماخذ المص في اشتراط التمسك باصل البراءة بهذا الشرط لكن القوم قطعوا بالحكم با
لضمان في مثاله الاول لتحقق التسبيب المعتبر في الضمان بثبوت المنشئية المعتبرة فيه وبعدمه في الثالث
فانهم حكوا الاجماع على عدم الضمان في المنع من امساك الدابة المرسلة وانما ترددوا في حبس صاحب الدابة
اذا افضى الى تلفها وكانت محبوسة فان قلت قضية خبر الضرار الحكم بالضمان في الكل والغاء اسم البراءة
من راس لانهدامه بعموم النص قلت من تتبع كلام القوم عرف انهم لا يتعلقون به في ذلك وكانهم انما
علقوا منه الاخبار بحرمة المضارة ولا ملازمة بين التحريم ولزوم الضمان لدورانه مدار تحقق الاتلاف
وصدق الاسم وانما عرف التعلق به بين متاخري المتاخرين وكيف كان فالتعلق به على الاخبار قاض
بهدم الاصل والقطع بالضمان دون التوقف والمصالحة كما يزعم المص وح فيتوجه ان خبر الضرار كسائر
العمومات المخالفة لاصل البراءة فلا وجه لاشتراط التمسك به بعدم دخول الواقعة في هذا العموم بخصوصه

بل كان

بل كان الوجه ان يقول الثاني عدم الشك في اندراجه تحت النص فان قلت المص عقل هنا الاضرار كالاتلاف
لا مطلق الضرر وان لم يصدق على الفاعل انه مضر فكثيرا ما يصدق التضرر مع عدم صدق الاضرار كالامثلة
التي مثلنا حيث لا كذب لكنه شك في صدق اسم المضر والمتلف على الصور الثلث ونحوها فلم يكن الا التوقف
قلت ان شك في صدق الاضرار في شيء فما كان ليشك في صدقه في المثال الاول ومن ثم قطعوا فيه بالضمان
بل ولا في الاخيرين وان لم يصدق اسم المتلف بل ولا فيما ذكرنا نحن من المثل مع الكذب وتعمد الاضرار وقاعدة
تقديم المباشر على المسبب وان نفت الضمان فيها عن المسبب لكنه لا يخرج بذلك عن عهدة خبر الضرار لان
المباشر فيها هو المضرور فقد ثبت ضرار بلا جبران بخلاف ما اذا كان مغايرا له كما في فتح الباب ودلالة
السراق فانه بايجاب الضمان على السراق يتحقق الجبران ولا يكون ضرار بلا جبران ثم التحقيق بعد هذا كله
انه متى صدق اسم الاتلاف كما في المثال القفص وحل وكاء القربة فلا كلام في انهدام اصل البراءة ولحوق
الضمان لمدخل الضرر والا فان لم يصدق الاضرار ايض كما في المثل التي ذكرنا مع الصدق فلا كلام في التعلق
بالاصل وعدم الضمان وان انتفى الاول وصدق الثاني كمثلنا مع الكذب فالبراءة هي الاصل وخبر الضرار
حاصل للاخبار بالحرمة ولا تلازم بين تحريم الضرار ولحوق الضمان اذ اقصى ما ثبت بالاجماع وغيره لحوق الضمان
للمتلف الا من قصد الضرر وفعل ما قد يترتب عليه الضرر فالاصل برائته والمعلوم انما هو تاثيمه بسببه
لتسبيبه نعم يترجح في مثله الاحتياط بالصلح قوله لاحتمال اندراج مثل هذه الصور الخ ما هو الاحتمال بل
القطع باندراج الثلثة في حديث الضرار والاول فيما يدل على حكم المتلف كما عرفت قوله بل الظاهر ان
المراد الخ انما كان هذا هو الظاهر باعتبار انه اقرب المجازات الى الحقيقة فان المضرور اذا جبر كان
بمنزلة غير المضرور وح فيكون الضرر المنفي هو الضرر من دون جبران والا لزم الكذب وحاصله ان احكام
الشريعة لم تبن على الضرار بل على العدل والمكافاة وقد يجوز ان يكون الغرض الاخبار بحرمة المضارة اي
ان الضرر والضرار غير سائغ في هذه الشريعة وهذا كما تقول لا عصبية عندنا ولا قمار اي ليس ذلك
فلان من احكامنا ولا يسوغ عندنا تعريضا بمن يجيز ذلك وهذا هو الاقرب تعريضا بالجاهلية فان من
احكامهم وطرايقهم المضارة كما عرف فيهم من اضرار الرجال بيتامى النساء وذكور الورثة باناثهم و
ارباب المقتول باصحاب القاتل والاكابر بالسفلة الى غير ذلك قوله والحاصل الخ من المعلوم ان
العلم بانتفاء النص ليس شرطا في التمسك بالاصل وانما على المجتهد السبر المعروف فاذا غلب الظن بالعدم
صح التمسك بالاصل بل وجب لكن المفروض ههنا العلم بورود النص العام على الاصل وهو خبر الضرار
فلا وجه للتوقف قوله بل يحصل القطع الخ ليت شعري من اين يجيء القطع بالتعلق مع ما بني عليه
من الشك في الاندراج لم لا يكون بناء على الشك من الصورة الرابعة لا تعزير ولا ضمان وما يثبت للحاكم من
التعزير على كل معصية لا يقتضي القطع بانه ما يعزر على هذه المعصية مع انه حاكم بانتفاء القطع بلزوم
التعزير والتحقيق ان خطاب التعزير انما يتوجه الى الحاكم وقد بينا ان له التعزير على كل معصية فلا وجه
للتوقف فكنا من امر التعزير على يقين واما الضمان فمع الشك في الاندراج يجب الرجوع الى اصل البرائة
واقتضاء الاحتياط بالصلح وليس هناك تكليف مجمل دائر بين امور ثلثة يجب تحصيل البراءة با
لصلح كما زعم من حيث ان التحمل اليقيني لا بد فيه من البرائة اليقينية وكان ينبغي ان يجب الاحتياط بكلا
الامرين كما في نظائره الا انه لما كان الحق لادمي جاز التخلص بالصلح كلا بل ليس مع الشك في الاندراج
الا احتمال الضمان والا فلا شك والاصل البراءة قوله وقد روى البرقي الخ يريد ان القطع بتعلق
حكم شرعي بالضمان كان كافيا في ايجاب تحصيل يقين البراءة والمنع من التعلق بالاصل اذ لا يجوز

التعلق بالاصل مع قيام مايدل على الشغل لكن مع ذلك قد ترادفت الاخبار بالمنع من القول بغير العلم
وان لله فى كل واقعة حكما واذا امتنع الحكم مع عدم العلم فكيف لا يمتنع مع العلم بالخلاف ومن تعلق باصل
البراءة فى هذا المقام فقد حكم بالبراءة مع القطع بالشغل وحاصل ما اورده من السؤال والجواب
الفرق بين مقام الضرر وغيره بانه فى مقام الضرر يقطع بالشغل فلا يجوز التعلق بالاصل بخلاف غيره
فانه ينفى الشغل بما دل على التعلق بالاصل من عقل او نقل وقد عرفت التحقيق وما يرد على دعوى
القطع بالشغل فى مقام الضرر وقوله واشتغال الذمة ح فى الجملة مما هو مركوز فى الطبايع كا نزيد به
بيان ما انكرناه عليه اولا من طريق القطع بالشغل ونحن نقول المركوز فى الطبع المقطوع به لدى العقل
عند تسبيب الضرر انما هو استحقاق العقاب اذا كان عن عمد واما الضمان فلا ولا اقل من الشك
وهو كاف فى المقام للاصل **قوله** وثانيها الخ حاصله ان عدم التعرض لبيان الجزء المختلف فيه فى محل
البيان دليل على نفيه فيكون كالمنصوص على نفيه فكيف يحسن ان يتمسك فى نفيه باصل البراءة وانه يعلم
ان قيام الدليل على شئ لا يمنع من الاستدلال عليه باخر حتى يكون عدم نهوضه والاندراج فيه شرطا
للاستدلال بالاخر والاستاد فى فوائده ذكر هذا الشرط لكنه ضم اليه ما تعلق شرطيته وان كان ممنوعا
فلم ندفع الضميمة عنه ضيما قال فى الفائدة الرابعة والعشرين ما نصه ثم انه ذكر لصحة التمسك باصل
البراءة والعدم شروط الاول ان لا يكون مثبتا من جهة اخرى وهو ظاهر وقد مر وجهه الثانى ان لا
يكون فى مقام الاضرار بمسلم او من فى حكمه لان عموم نفى الضرر والاضرار الذى هو ثابت عقلا وشرعا
يمنعه بل لابد من الحكم بالتدارك لو فعل الضرر الثالث ان لا يكون المتمسك فيه جزء عبادة مركبة لانها
توقيفية فان ورد النص بالاجزاء فلا يمكن التمسك فى النفى بالاصل والا فلا يمكن ايض لان اشتغال الذمة
بها يقينى فلا يرتفع بمجرد الاحتمال والظ ان حكاية هذه عن المص فانا لم نعثر على احد تعرض لها سواه
وكيف كان فهو عين ما ذكره المص وزيادة وحاصل ما ذكره فى الثالث ان العبادة المركبة التى
علم التكليف بها فى الجملة ووقع النزاع فى جزء منها غير منصوص ان نص فيها على الاجزاء اعنى ما عدا
الجزء المختلف فيه امتنع التعلق فى نفيه باصل البراءة والاستدلال به لما مر ويتوجه عليه ما مر وان
لم ينص فيها على الاجزاء بان لم يعلم بالنص فيها سوى التكليف بالمجمل امتنع ايض نفيه بالاصل لان
الشغل اليقينى يحتاج الى البراءة اليقينية وهى لا تحصل الا بالاتيان بالجزء المختلف فيه ولما
توجه عليه ما ذكره جماعة من المحققين من ان الاصل براءة الذمة والشغل اليقينى انما هو بمحل الاتفاق
والزايد ينفى بالاصل واقصى ما هناك رجحان الاحتياط حيث يكون للشك منشأ معتبر كقول
فقيه او خبر شاذ لا مجرد احتمال فانه تشريع محظور وقد اشار الى هذا السؤال فقال بعد ما
حكيناه عنه الا ان يقال لا نسلم اشتغالها بازيد من القدر اليقينى الذى ثبت بالاجماع او غيره ثم
اجاب بان التكليف اذا وقع بالاتيان بفعل مجمل فان لم يمكن الاتيان به فلا تكليف به قطعا وان
امكن بارتكاب مقدمات لا مانع منها شرعا فلا مانع من التكليف ح فالمقتضى موجود والمانع
مفقود هذا كلامه والحق ان هذا السؤال لا يتوجه فى العبادة المركبة اعنى ما اخذت الهيئة التركيبية
فيها جزءا صوريا كركعتين او ثلث فان الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل بين شيئين متباينين لا يتم
الا بالاتيان بهما معا وليس للشغل فيه موضع اتفاق كى يكتفى به وينفى الزايد بالاصل بخلاف ما لم تؤخذ
فيه الهيئة من العبادة كصيام يومين او ثلث وبخلاف غير العبادة فان الشغل اليقينى انما هو بموضع
الاتفاق وهو الاقل والزائد ينفى بالاصل نعم يتوجه عليه ان هذا كله حيث لا يجئ فى الاجزاء نص اما اذا

جاء

جاء فلا يحتاج فى نفى المختلف فيه الى التمسك بالاصل بل يكفى فى نفيه عدم التعرض له وجميع العبادات مما جاء
فى اجزائها نصوص فضلا عن نص ويثبت فى مقامات فكيف يدعى بعد ذلك ان ما شك فى جزئيته منها
فهو جزء يجب الاتيان به ولو فى صورة اخرى وهو ههنا وان لم يظهر منه ذلك قال فى مقام اخر التكليف
بالمجمل صحيح اذا تيسر الاتيان بالمحتملات التى باتيانها يتحقق المكلف به يقينا او عرفا كوجوب التنزه عن
الانائين المشتبهين والثوبين وقضاء الفريضة المنسية من الخمس وغيرها ومن ذلك التكليف بالعبادات
لانها كيفية لا يمكن معرفتها الا من نص الشرع وتيسر الاتيان بالخلافيات التى لا يمكن اثبات عدم وجوبها
بنص فيتعين الاتيان بها ح من باب المقدمة ولان شغل الذمة بها يقينى والبراءة اليقينية يتوقف على
الاتيان بها ح والبراءة اليقينية لازمة للاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ولانه مخاطب
بالاطاعة والامتثال ويرجع فيها الى العرف ولا يعد ممتثلا الا ان ياتى بها اذ بغير الاتيان تكون البراءة على
سبيل الاحتمال وهو غير مجز عندهم قطعا قال ويظهر من بعض المحققين انه اذا وقع الاجماع على وجوب
قدر من الاجزاء ووقع الخلاف فى قدر ان المكلف به ليس الا المجمع عليه لا المختلف فيه الا ان يثبت بنص من
الكتاب او السنة وما لم يثبت لا يكون واجبا لان الاصل عدم الوجوب فيما لم يثبت وجوبه وعدم الاستحباب
ايض فيما لم يثبت استحبابه نعم يقولون بأولوية ارتكابه خروجا عن الخلاف قال وهذا انما يتم اذا كان المثبت
للتكليف هو ذلك الاجماع والنص واما اذا تعلق الخطاب بالعبادة التى هى مثل المجمل مثل ان قالوا توضأ او
صل او صم وامكن الامتثال بالنحو الذى ذكره ولم يتحقق خرج بالامتثال اصلا فالتكليف بها ح صحيح والامتثال
بذلك النحو متعين واصل عدم التكليف انما هو فى موضع لم يثبت التكليف بالدليل الشرعى وقد ثبت بالادلة
المذكورة هذا كلامه فتراه كيف جعل التكليف بالعبادات من هذا القبيل مع انها مبينة جملة وتفصيلا
فاين هذا مما سلف واى اجمال بعد البيان واين مثال الانائين مما نحن فيه وانما هو من قبيل من امر باحضار
شئ فاشتبه عليه باخر حسب ما مر موضحا والشغل اليقينى انما هو بما بين فالاتى به يحصل البراءة اليقينية
مما شغل به وبتمام الكلام غير خفى بعد ما مر **قوله** ثم اعلم ان جماعة الخ الكلام على هذا التنبيه يقع   الكلام فى التداخل
فى مقامات الاول فى معنى التداخل تداخل الاسباب عبارة عن الاكتفاء بما تعدد منها بعد الاتحاد
فى الاقتضاء بمقتضى واحد منها وذلك كاسباب الغسل من الجنابة والحيض والمس ونحو ذلك فان سببية
كل واحد واقتضائه للغسل ثابت بما دل على ذلك من نص واجماع كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا و
قولهم اذا نقت اغتسلت ومن مس وجب عليه الغسل وقضية جعل كل واحد براسه سببا تعدد المسببات
بتعدد الاسباب وعدم الاكتفاء فى المجموع بواحد وهو الاصل المشار اليه الا ان يقوم دليل يخرج بناء عن
هذا الاصل كما قام فى الاغسال وهو ما دل على التداخل كقولهم اذا كان عليك اغسال كفاك غسل واحد
الثانى فى بيان محل التداخل انما يعقل حيث يكون مقتضى الكل من سنخ واحد كاقتضاء انواع اسباب الغسل
وانواع اسباب الوضوء للوضوء وانواع اسباب الجلد من زنا وشرب وقذف للجلد وكذلك اقتضاء
كل فرد فرد من كل نوع فان خصوص كل فرد سبب تام فى الاقتضاء مع الانفراد فكذلك ينبغى ان يكون مع الاجتماع
الا ان يدل دليل على الاكتفاء بواحد ومن ثم لما قام دليل الاكتفاء بالحد الواحد مع تكرر الزنا بل مع تعدد المزنى
فيه ومع تكرر الشرب ولو من انواع مختلفة ولم يقم مع تعدد القذف ولو مع تعدد المقذوف حيث تتحد العبارة
والمطالبة فيما ابتناء الزوالى لم نوجب التعدد واوجبناه عند عدم قيامه كما فى قذف جماعة واحدا بعد واحد
او دفعة ولم يجتمعوا فى المداعاة واختلفوا فى التعزير فمنهم من الحقه بالحد للاولوية ومنهم من اوجب لكل تعزيرا
تمسكا بالاصل قال ابن ادريس يجب التعزير لكل واحد على الاطلاق لان تعدد السبب يقتضى تعدد المسبب

والحاقه بالحدث قياس لانقول به وقضيته ذلك ان يكون الاكتفاء بوضوء واحد في الاحداث بانواع مختلفة من الحدث بل بتعدد الحدث ولو من نوع واحد من باب التداخل وانه خارج عن الاصل للدليل مع ان ظاهرهم انه على الاصل وانه ليس من التداخل في شيء وكذا الكلام في الاكتفاء بغسل واحد مع تكرر الموجب من نوع واحد وقد يقال لابد من النظر في خطابات الوضع الدالة على سببية الاسباب فان رتب الاثر فيها على الجنس كما اذا احدثت فتوضا كان السبب هو النوع ولم يضر تعدد الاسباب افراد وان رتب على الافراد كان يقال في كل جنابة غسل وفي كل نوم وضوء كان كل فرد سببا وكانهم عقلوا في الغسل ترتبه على النوع وفي الوضوء ترتبه على جنس الحدث فمن ثم حكموا بالتداخل في الاول دون الثاني وفيه انه كثيرا ما يجيء معلقا في الوضوء على الانواع الثالث في اثبات هذا الاصل وبيان انه من اي الانواع لاينبغي ان يرتاب بعد ثبوت سببية الاسباب ان الراجح تاثير كل سبب في سببه وترتب كل مسبب على سببه واعمال كل مقتضى فيما اقتضاه والافلا سببية فكان الاصل هنا بمعنى الراجح وان شئت قلت كان التاثير و الترتب والاقتضاء ثابتا حال الانفراد فليكن كذلك بعد الاجتماع ليكون بمعنى الاستصحاب وكيف كان فهذا اصل وجودي لكنه يستلزم اصلا اخر عدميا وهو ان الاصل في كل عدم بطلان تاثيره وعمله على الاستقلال والاكتفاء في الكل بواحد وهو المعبر عنه بالتداخل فكان اصل عدم التداخل مبنيا على ذلك الاصل الوجودي فان اراد المص بالرجوع هذا القدر فلا كلام فيه ولكن ليس في التنبيه عليه فائدة وان اراد انهم يطلقون اصل العدم والاعدم بل وجود صرف فمعلوم ان اصالة وجود احد النقيضين كالطهارة والسكون للجمادات يستلزم اصالة عدم النقيض الاخر كالنجاسة والحركة وقد يظهر من قوله ادعاء اصالة الوجود انتقاد ذلك وضعفه وهو بعد ثبوت ما يدل على السببية غني عن الاثبات اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان وان كلما ثبت دام فاما ما وقع لشارح الدروس من ان قولهم الاصل عدم التداخل كلام خال عن التحصيل فلعله بناء على ملاحظة ان تعدد الاسباب الشرعية مع اتحاد المقتضي بمنزلة تكرر الامر قبل ايقاع الفعل فانه لما قال له مثلا اذا اجنبت فاغتسل واذا مسست فاغتسل فكان قد قال له عند عروضهما اغتسل اغتسل وطلب الطبيعة مرتين لا يقتضي تكرارها بل هو ظاهر في التاكيد كما تقول قم قم واقعد اقعد فان هذا اقصى ما يمكن ان يقال من جانبه وفيه ان بين المقامين فرقا ظاهرا فان ارادة التاكيد انما تنساق في التكرار كقم قم فاما اذا علقت الاوامر على الشرايط كل واحد بشرط ورتب على الاسباب كل واحد بسبب كما يقال للمحرم اذا لبست فاذبح شاة واذا اصدت جنبا فاذبح شاة واذا اصبت ظبيا فاذبح شاة وللمصلي اذا نسيت القراءة فاسجد للسهو واذا سلمت في غير محله فاسجد وان زدت شيئا فاسجد فان المنساق تعدد المامور به بتعدد ما رتب عليه مضافا الى ان قضية التسليم ذلك على ان السيد والشيخ والعلامة وغيرهم يذهبون في تكرار الامر كصل ركعتين صل ركعتين الى التكرار ويتعلقون في ذلك بان الامر علة للمامور به وتعدد العلة قاض بتعدد المعلول وبان التاسيس خير من التاكيد لكنا نختار في التكرار بدون العطف الحمل على التاكيد للتبادر وبذلك يندفع ما تعلقوا به فان كلا من الامرين ان كان في حد ذاته علة الا انه مع التكرار صار بحسب تفاهم اهل العرف لا يراد منه الا واحد فكيف كان فلا كلام في ان تكرار الامر مع التعليق وربط الاوامر بالاسباب المختلفة موجب لتكرار المامور به فيكون هو الاصل ولا يجوز الخروج عن هذا الاصل والاكتفاء بمقتضى واحد منها الا بدليل وهو المراد باصالة عدم التداخل فان قلت لعله راعى ما لا زال صاحب المدارك يتعلق به في التداخل من حصول الامتثال قلت اول ما فيه ان هذا يرجع الى ما سبق اذ حاصله ان المطلوب بالكل هو الطبيعة وقد وقعت ثم نقول ان حصول الامتثال

بالواحد

بالواحد بعد ظهور اقتضاء كل سبب مسببه ممنوع وانما يحصل بالتعدد قوله وكذا كثيرا ما يستعملون لفظ الاصل في مواضع الى قوله والشهيد الاول الخ يريد انهم كثيرا ما يطلقون اسم الاصل على ما ليس باصل ولم تقم على تاصيله حجة ولا يرجع الى ما ثبتت حجيته من الاصول فمن ذلك الشهيد في القواعد استعمل اسم الاصل في مواطن عده منها ما قام الدليل على اصليته ومنها ما لم يقم عليه الدليل ولم يظهر وجه لتسميته اصلا والذي يدل على ذلك قوله بعد ذلك مثلا قوله الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه الخ ومن هنا يظهر ان قوله وانت بعد ما احطت بشرايط العمل بالاصل الخ لا وجه له فانه انما يعرف بملاحظة شرايط العمل ما يصح التعلق به وما لا يصح فيتمسك بما توفرت فيه الشرايط ويعرض عما تخلف فيه ولو بعضها الا ما يصح اطلاق اسم الاصل عليه وما لا يصح لتحقق ما به يكون الاصل اصلا وعدم تحققه وربما توهم من كلامه هذا انه يريد بقوله كثيرا ما يستعملون لفظ الاصل ويمادي به القواعد انهم مما يستدلون بما لا ينهض من الاصول لانتفاء شرايطه وهذا خطاء وقد عرفت الوجه واما ما حكي عن الشهيد فقوله الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الاخر فقد يظهر ان المراد به هو ان الواجب اذا جيء به كغسل الجنابة مثلا وصادف ما نوى له لا يجزي عن اخر فاريد ايقاعه ندبا كغسل الجمعة او الزيارة وبالعكس كالعكس وح فيتوجه ان المتفقين في الوجوب والندب كذلك فلا يجزي غسل الحيض عن الجنابة ولا الجمعة عن الزيارة وبالجملة لا يجزي شيء عن شيء لما تقدم من اصالة اقتضاء كل سبب مسببه فلا وجه لتخصيص المختلفين بالذكر وقد يدفع بان المراد جنس الواجب اي ذو الوجوب لا ذات الواجب ولا مقابل له الا ذو الندب ولم يتعرض لخصوص كل واجب واجب وكل مندوب مندوب هل يجزي عما يوافقه في الجنس ويخالفه في النوع كغسل حيض وجنابة وغسل جمعة وزيارة او عما يخالفه حتى في الجنس كغسل جنابة وجماعة غيره ان الشهيد رح لم يرد ذلك ولا اراد الاشارة الى اعتبار خصوص الوجه كما هو طريقة جمع من المتاخرين هو احدهم وعليه جرى المحقق في بعض كتبه والعلامة في جملة منها لان ذلك انما هو في الاجتزاء بملاحظة القربة عن خصوص الوجوب او الندب وبالجملة في الاجتزاء بالعام عن الخاص وههنا باحد الضدين عن الاخر فبان الفرق وانما اراد به امرا اخر وهو ان ما نوى واجبا اذا لم يصادف الوجوب يلغو ولا يحتسب ندبا وما نوى ندبا اذا لم يصادف الاستحباب يلغو ولا يحتسب واجبا وان كان هو في نفس الامر واجبا وذلك كان يغتسل يوم الجمعة مثلا للجنابة بزعم انه جنب فيتبين انه ليس بجنب فهل يحتسب غسل الجنابة للجمعة او يغتسل في هذا اليوم مثلا غسل جمعة بزعم انه جمعة فيتبين انه ليس بجمعة وانه على جنابة فهل يحتسب غسل جنابة يقول ان كلا من الواجب والندب اذا لم يصادف ما نوى له وصادف ضده لغي ولم يحتسب لما صادف وبالجملة لا يحتسب لشيء منهما اما المانور له فلعدم المصادفة واما الما صادف فلعدم النية لقوله ع انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى فكان اصلا لا يجوز الخروج عنه الا بدليل فاذا قام وجب الاقتصار على مورده و الذي يدل على ذلك تعليله تاصيل هذا الاصل بتغاير الجهتين وتمثيله لما خرج عنه بالدليل بما مثل و ذلك انه قال ما نصه الاصل ان كلا من الواجب والندب لا يجزي عن صاحبه لتغاير الجهتين وقد تخلف هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة الاحتياط الذي يظهر الغناء عنه وكذا لو صام يوما بنية القضاء عن رمضان فتبين انه كان قد صامه فانه يستحق على ذلك ثواب الندب واما اجزاء الندب عن الواجب ففي مواضع منها صوم يوم الشك ومنها صدقة الحاج بالتمر ما دام الاشتباه باقيا فلو ظهر ان عليه واجبا فالظاهر الاجزاء عنه اذا كان من جنس المؤدي كما يجزي الصوم عن رمضان لو ظهر انه منه ومنها الوضوء المجدد ولو بان انه محدث ففيه الوجهان والاجزاء قوي

ومنها لو جلس للاستراحة فلما قام تبين انه نسي سجدة فالاقرب قيامها مقام جلسة الاستراحة الفصل فيجب السجود ولا يجب الجلوس قبله ومنها هذه الجلسة لو قام عقيبها الى الخامسة سهوا او الى بها وكانت بقدر التشهد فان فان الظاهر اجزائه عن جلسة التشهد وصحة الصلوة لسبق نية الصلوة المشتملة عليها بخلاف من توضأ احتياطا ندبا او ظهر الحدث فان النية هنا لم تشتمل على الواجب في نفس الامر ولو جلس بنية التشهد ثم ذكر ترك السجدة اجزأته هذه الجلسة عن جلسة الفصل قطعا لان التغاير هنا في القصد الى تعيين الواجب لا بالوجوب والندب

ومنها لو اغفل لمعة في الغسلة الاولى فغسلها في الثانية بنية الاستحباب وفيها وجهان من حيث مخالفة الوجه ومن اشتمال نية استباحة الصلوة عليها ومنها لو نوى الفريضة فظهر انه في نافلة فاتى بالافعال ناويا للندب او ببعضها فان الاصح الاجزاء للرواية وقد اوضحنا في الذكرى وكان بيانه فيها انه قال لو نوى الفريضة ثم عزبت النية لم يضر ولو نوى التنفل ببعض الافعال او بجميع الصلوة خطاء فالاقرب الاجزاء لاستتباع نية الفريضة باقي الافعال فلا يضر خطؤه في النية ولما رواه عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق ع في رجل قام في صلوة فريضة فصلى ركعة وهو يرى انها نافلة فقال هي التي قمت فيها ولها قال اذا قمت في فريضة فدخلك الشك بعد فانت في الفريضة وانما يحسب للعبد من صلوته التي ابتدأ في اول صلوته وروى يونس عن معوية قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل قام في الصلوة المكتوبة فظن انها نافلة او كان في النافلة فظن انها مكتوبة فقال هو ما افتتح الصلوة عليه انتهى اذا عرفت هذا فنقول ان هذا الاصل بالمعنى الاول مما لا كلام فيه لما تقدم من اصالة عدم التداخل على ان التداخل انما يعقل مع قصد الكل اما مع عدم القصد كما هو المفروض في هذا المعنى فلا واما بالمعنى الثاني فيبنى على اعتبار خصوص الوجه في النية كما صار اليه جماعة من المتاخرين وكذلك بالمعنى الثالث الذي اراده الشهيد بل على اعتبار اصل النية لاخذ تعيين العمل فيها ولا تعيين فيما نحن فيه وكيف كان فلا مدرك لهم في اعتبار الوجه سوى ما جاء في النية من الاخبار كقوله ص انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى وقولهم ع لا عمل الا بنية بناء على ان المراد لا تصح الاعمال ولا تجزي الا بها ولا يصح العمل ولا يجزي الا بالنية وانما يحسب للمرء ما نواه وما لم ينوه لا يحتسب له ولا يجزي به عنه فكيف يخرج به عن عهدة التكليف من دون نية والتحقيق انه لا دلالة على ذلك اما الاولان فليسا عند التحقيق من ذلك في شيء وانما المراد ان ليست الاعمال الا بحسب نياتها ان صلحت صلحت وان فسدت فسدت وليس للانسان من عمله الا ما نواه ان خيرا فخير وان شرا فشر وبالجملة فلا ينبغي ان يعتد بظاهر العمل من قوة وضعف وانما المدار على النية فرب عمل جسيم متجليب بالجلابيب قد عانى صاحبه المشاق قد فسد بفساد نيته حيث لم يرد به وجه الله تع ورب عمل لم يبلغ الى تلك المراتب ولم يصل الى تلك الحدود وتردد به الانظار فقد وقع من الله جل شانه موقعا عظيما وكان من اصلح الاعمال بصلاح نيته حيث لم يرد به الا وجه الله تع بل رب عمل واحد عمله اثنان كلاهما يريد به وجه الله تع بينهما ما بين السماء والارض هذا عمله خوفا وذاك حبا ولا يوجده اهلا وبالجملة فهذان الخبران انما وردا في مقام النهي عن الاعتداد في ترتب الثواب والقرب من الله تع واين هذا من دعوى ان ما لم ينو لم يحتسب والحاصل ان موردهما منوي الاعمال فكيف ينهضان لغير المنوي والذي يدل على ان المراد ما ذكرنا قولهم ع في ذيل الثاني فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله تع ورسوله ومن كان هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه سلمنا ان ليس المراد بالنية الا ما يصلح به العمل كما هو ظاهر الثالث ولكنا لا نسلم ان صلاح العمل وقبوله موقوف على ملاحظة كونه واجبا او مندوبا بل يكفي في ذلك ان يقصد به وجه الله تع ولم يقم دليل على اعتبار خصوص الوجه بعد

هل يجزي الواجب عن الندب وبالعكس

تحقيق معنى النية

ان يكون

٤١

ان يكون الباعث هو القربة ولا نعرف للنية معنى سوى ان يقصد بالعمل التقرب الى الله تع وكثيرا ما يعبر عنها بالداعي وتحقيقه انه اذا دعاك التقرب الى الله تع الى عمل وعملته لذلك فهناك ثلثة امور التقرب الذي هو الداعي وحمل الداعي وبعثه اياك على العمل ومن ثم سمي داعيا وقصدك بالعمل اليه والنية في الحقيقة هو الاخير اعني القصد لكنه لما ترتب على ما قبله فسرت به فان قلت النية وان كانت هي قصد العمل للقرب ولكن قصد الشيء فرع تعينه واعتبار الوجه داخل في تعيينه قلت تعيين الشيء للامتثال لا يتوقف على ملاحظة جميع صفاته التي ينقسم بحسبها وانما يجب تعيين ما تعلق به الامر فان تعلق بمطلق وجب القصد الى العدد المشترك واجزاء كل صنف من اصنافه وصفة الوجوب انما تثبت للعمل المطلوب بعد تعلق الامر الايجابي به فكان المطلوب هو العمل المطلق بالنسبة الى هذه الصفة ونقيضها فبعد ان تعينه كصوم هذا اليوم بخصوصه وتاتي به تكون ممتثلا على اي وجه جئت به اللهم الا ان تعرف وجه الامر وانه قد حتم عليك هذا العمل مثلا فتاتي به غير ملتزم ذلك بل تستبيح خلافه فان انقدحت القربة فلا امتثال والا فالعصيان من جهة اخرى وما نحن فيه ليس كذلك بل المفروض انك ظننت بطريق شرعي انه مندوب فبان انه واجب كما في صوم يوم الشك وغسل الجمعة وجلسة الاستراحة ونحو ذلك فاذا فعلت فقد جئت بما اريد منك في نفس الامر والواقع واعتقادك فيه الندب انما كان تابعا للموضوع نعم لو امرك لان تعمل معتقدا وجه الامر من الوجوب والندب ملاحظا له وجئت به غير معتقد ذلك او غير ملاحظ له لحنث غير ممتثل لكن الشان في اثبات ذلك ودونه خرط القتاد والاخبار النبوية اقصاها الدلالة على القصد الى العمل للتقرب نعم ما لا يتعين العمل المطلوب الا به لا بد من مراعاته ككون هذه الصلوة مثلا اداء او قضاء اصالة او نيابة بحيث يكون عليه قضاء او تحمل عن الغير وكون هذا الصوم مثلا قضاء عما فات من شهر رمضان او عما عليه من النذر او من التطوع في كل شهر او مصابرة اصالة او نيابة بحيث يكون عليه ذلك وكون هذا الارتماس مثلا اغتسالا من الجنابة لا ازالة للوسخ او تسخينا او تبريدا واذا اهمل ذلك بان تقرب مثلا بصلوة لم يعينها اداء او قضاء او عنه او عن الغير او بصوم لم يقصد به قضاء ما فاته او اداء النذر مثلا عنه او عن غيره وكان ذلك كله عليه لم يقع له شيء من ذلك به بل لا بد من تعيين العمل اولا ثم يقصد به وجه الله تع وبذلك تتم القربة والا فبماذا يتقرب ولنسم ما يتوقف عليه تعيين العمل المطلوب من الصفات بالصفات الداخلية وما خرج عن ذلك بالخارجية وهل ما اتصف به العمل بعد تعلق الامر من الايجاب والندب الا كما يتصف به من كون وجوبه لنفسه او لغيره ومن كونه عمل في مسجد او في حمام او نحو ذلك اترى ان ملاحظته بذلك ايضا ضرورية لازمة ومن هذا القبيل عند التحقيق وصف الصلوة بالتمام والقصر والفرق بينهما وبين الاداء والقضاء ان في الاول عبادة واحدة ذات وصفين وفي الثاني عبادتين متغايرين فاذا كان في مواطن التخيير وقصد بواحدة او يصليها تماما ثم عن له بعد الدخول ان يقصر ساغ له التقصير وكذا العكس فان قلت قد يتوقف التعيين على ملاحظتهما كما في صوم من عليه نذر هل هو النذر الواجب او تطوع مندوب وكما في الركعتين بعد الفجر هل هما الصبح الواجبة او نافلتها المندوبة قلت يكفي في تعيين الصوم ملاحظة كونه هو النذر او التطوع وفي الصلوة كونها الصبح او النافلة مع الغفلة في كلا المقامين عن ملاحظة الوجوب والندب وان كان في نفس الامر كذلك اذ فرق بين ثبوت الشيء وملاحظته بقي هنا شيء وهو ان ظاهرهم ايجاب النية في جميع الواجبات ولم يستثنوا من ذلك سوى امرين احدهما نفس النية فانه ايضا عمل من الاعمال المندوبة المامور بها سواء قلنا انها شرط كما هو الظ او جزء فان النية لا تجري فيها والا لزم التسلسل الثاني النظر المعرف لوجوب النظر اذ لا يعقل التقرب قبل معرفة المتقرب اليه ويتوجه ان هناك واجبات لا تكاد تحصى لا يجب فيها النية ولا يتوقف خروج المكلف عن عهدة

وهو ان الاكثرين قالوا تجب النية في الامر نسخة

التكليف عليها كالجهاد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وقضاء الدين وشكر النعمة ورد الوديعة وتجهيز الموتى
ودفنهم وانقاذ الغريق واخراج الحريق وتخليص المظلوم الى غير ذلك من الواجبات الكفائية وغيرها فان النية
في ذلك كله ليست شرطا في اعتبار الفعل والخروج به عن عهدة التكليف وانما اشترطت في واجبات معدودة
والتحقيق ان الواجب على ضربين احدهما ما كان الغرض الاهم منه بروزه الى الوجود لتوقف استقامة النظام
عليه كما مثلنا وهذا لا تجب عليه فيه النية ويخرج المكلف عن عهدة التكليف بمجرد وجوده ولو من غيره ولو
رياء نعم اذا انضمت اليها نية القربة صارت عبادات وان لم تكن واثيب فاعلها وهذه خلة النية
اذا انضمت الى عمل اصلحته وجعلته عباديا بالغرض وان كان في نفسه مباحا الثاني ما كان الغرض الاهم منه
تكميل النفس وارتفاع الدرجة في المعرفة والاقبال على الله تعالى واستحقاق الرضا منه والثواب كالصلوة و
الزكوة والصيام والحج وطلب العلم ونحو ذلك وهذا القسم لا يقع مجزيا في نظر الشارع ولا تبرأ ذمة المكلف فيه الا
بنية القربة والا عوقب عقاب من لم يفعل لان وجوده ح في حكم العدم لانتفاء شرطه او جزئه فما عرف الغرض الاهم
فيه عدّ مما هو منه ودار وجوب النية مدار الغرض الاخروي وما شك في امره فلم يعرف الغرض الاهم منه رد الى ما هو
الاصل في التكليف وذلك كتغسيل الاموات فانه لا يدرى هل هو عبادة كالصلوة عليهم فتجب فيه النية كسائر الاغسال
غير ان هذا عمل للغاسل دون من يقع عليه الغسل بخلاف تغسيل الحي المضطر ومن ثم كان هو الذي يتولى النية
دون الغاسل او ليس بعبادة بل هو كغسل الاخباث فلا تتوقف صحته على النية كما ان تكفينهم ودفنهم كذلك
ويؤيد هذا ما اشتهر بين الاصحاب وجاءت به الاخبار من صحة قيام الكافر به عند عدم المسلم ولو كان عبادة
لم يصح منه ولم يجتزء به غير ان الاكثرين حكموا بوجوب النية على الغاسل وهل الاصل في الواجب والمندوب
وهل الاصل في التكاليف العبادة او المعاملة
وبالجملة المطلوب ان يكون معاملة وهو ما كان الغرض الاهم فيه هو الدنيا اما جلب نفع او دفع ضرر حتى
لا يحكم في تكليف بانه عبادة ويلزم فيه بالنية الا بدليل او الاصل فيه ان يكون عبادة حتى لا يحكم بانه معاملة
الا بدليل الذي يقتضيه اصل العدم واصل البراءة هو الاول لان التكليف بالنية امر زايد والاصل عدمه
وبراءة الذمة منه على ان اكثر التكاليف من المعاملات والفرد يلحق بالاعم الاغلب وقد يرجح الثاني بمراعاة
الغرض الاصلي من خلق العباد وتكليفهم فانه التعريض للثواب الدائم والاعتناء بهم واللطف لهم و
ذلك يقتضي ان يكون الغرض في اكثر او امره رفع مناصبهم في التقرب اليه والانعام عليهم ليجعلهم في عداد
الخدم حسب ما يشتهر اليه قوله عز من قائل وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد ينزل كلام المطلقين
على دعوى ان المتبادر من الاوامر والواجبات انما هو ما كان الغرض فيه القرب فان قلت هب انك نزلت
كلام المطلقين فمن لك بتنزيل الاخبار فانها نصة في الاستغراق قلت قد عرفت ان مورد الخبرين الاولين
النهي عن الاعتداد بظواهر الاعمال في ترتب الثواب والقرب من الله تعم فكانه قال لا يقرب من الله
الا ما كان لوجه الله تعم ولا ثواب الا عليه ومن المعلوم انه لا ملازمة بين عدم ترتب الثواب وعدم الخروج عن
العهدة واما الثالث فليس المراد به لا يجزى العمل الا بالنية بل لا ينفع ولا يترتب عليها ثواب الا بها وان
اخرج عن العهدة بدونها والذي يدل على ان هذا هو المراد ما روي عن ابي الحسن الرضا ع لا قول الا بعمل ولا
عمل الا بنية اي لا ينفع القول ما لم يقترن بالعمل ولا العمل ما لم يقترن بالنية واما ترك الحرام فلا يشترط با
النية بل هو من قبيل الاول يتخلص فيه من العقاب بمجرد الترك على اي نحو اتفق ولو رياء نعم انما يثاب عليه
بالنية ومن حكمه ازالة النجاسات فانها تتحقق وان وقعت اتفاقا لكنه الثواب بالنية ما لم يبلغ الى حد
الوجوب ان كان عبادة وهو المستحب منها لزمته النية وكان وجوبها فيه شرطيا وان لم يكن فان اقترن
بنية كان فاعله اتيا بمستحب فعلا كان او تركا والا فلا واما قوله الاصل ان النية فعل المكلف الخ فالنية

في اللغة

القصد
في اللغة هي العزم فنقول في الاول نويت بهذا الكلام هذا المعنى اي قصدته واردته ونويت بهذا العمل هذا الامر
اي قصدته اي كان مقصودي وغرضي من هذا العمل ذلك وفي الثاني نويت ان اسافر وان اعمل كذا وكذا
اي عزمت عليه واستعمالها بهذا المعنى ثابت في اللغة والعرف والاصطلاح وغايته ما هناك ان ما يترتب
عليه الثواب في الاعمال نية خاصة وهي نية القربة وقصدها وهو ان تقصد بالعمل وجه الله والقرب منه وكثيرا
ما تفسر بالداعي المحرك على العمل وربما فسرت بكون الباعث على العمل والغرض منه هو التقرب الى الله تع
والتحقيق انها عبارة عن القصد المذكور وان ذلك الكون لازم له ولمكان هذا التلازم فسرت به وتوضيح
ذلك انه اذا دعاك التقرب الى الله تعم وبعثك على عمل وعملته لذلك فهناك ثلثة امور التقرب الذي هو
الباعث على العمل والغرض منه وبعثه اياك وتحريكه لك على العمل وقصدك اياه بالعمل وارادتك له حتى صار
هو غرضك من العمل وليست النية نفس التقرب الذي هو الداعي والغرض قطعا ولا بعثه لك على العمل ولا ما
يحصل له بالبعث وهو كونه باعثا وانما هي قصدك اياه بالعمل وارادتك له لان النية من مقولة الارادة كما عرفت
وان كان بين ارادتك للشيء بالعمل وبعثه اياك عليه وكونه هو الباعث تلازم وكيف كان فلا يصلح العمل
المشروط بالنية حتى تثبت هذه الامور كلها للعامل نفسه بل وقوعها من غيره غير معقول كالمحقق والشهيد
اطلق النية ههنا واراد بها المعنى الاعم اعني مطلق القصد يقول ان النية المؤثرة انما هي نية الفاعل فعبر
عن ذلك بقوله النية فعل المكلف من حيث ان النية ما تؤثر في صيغ العقود والايقاعات وساير الاقوال
والافعال واوضح عن ذلك بقوله ولا اثر لنية غيره وذلك كان تقول فلانة طالق موقعا فتنوي هي بهذا
اللفظ الاستفهام او منكرا فتنوي حزنها الايقاع وتعمل العمل لله فينوي عدوك الرياء فيه ورياء فينوي به
صديقك وجه الله واني تؤثر نية الغير وانما الاعمال كلها بحسب النيات فكان هذا الاصل ظاهرا ثم
بعد ان هذا الاصل ذكر انه ربما تخلف وذكر لذلك ثلث صور الاولى اخذ الزكوة قهرا الثانية اخذ المال
من المماطل قهرا قال فانه يملك ما اخذه اذا نوى المقاصة وح لو كان له على مماطل دينان وباحدهما
رهن دون الاخر فالتعيين مفوض الى الاخذ الثالثة ما اذا استحلف الغير وكان الحالف مبطلا قال
فان النية نية المدعي فلا يخرج مخالف بالتورية عن اثم الكذب وبال اليمين الكاذبة فقد تراه كيف اراد
بالنية فيهما مطلق القصد وكذلك اراد في الاولى فاجاز ان يجب على الامام الاخذ ان ينوي بما اخذ
انه زكوة ليحل تصرفه في ماله بغير اذنه كما في الثانية وليس يريد وجوب نية القربة لتصح وتصير عبادة
يثاب عليها واني يصح تكليف الانسان لتصحيح عمل الغير والسيد الشارح ظن انه يريد بالنية المعنى
الاخص لتصح العمل لئلا تعرى العبادة عن النية من حيث ان الزكوة عبادة وكل عبادة لابد لها من نية
القربة فاعترض بان هذه الزكوة ليست بعبادة وان براءة ذمة المقهور بهذا الدفع وعدم وجوب الاعادة
لا يستلزم كونها عبادة لتحقق بدونها تحققها باقتضاء كل ذي حق حقه على اي وجه كان ثم ابان ان
للزكوة جهتين الاولى كونها بذلا للمال في الله الثانية كونها حقا للفقراء لازم الاداء وانما يكون عبادة
باعتبار الاولى وقد عرفت الوجه وكيف يصير المقهور بمجرد قصد الغير الى التقرب ممتثلا متقربا الى الله
تعالى بما اخذ منه ويثاب عليه ويحسب له عبادة ويعد هو في المزكين الذين ذكرهم الله جل شانه وهب
انه يصير بما الذي اوجب النية على الغير وكيف يصح تكليف انسان بعمل الاصلاح عمل اخر ان هذا
خارج عن قانون الشريعة وما حكى الشهيد عن السيد ره من ان صلوة المرائي صحيحة لكنه لا يثاب
عليها لا يريد بها التي لم تنو اصلا بل ما كان كل من التقرب الى الله تعم والرياء باعثا مستقلا او
الباعث مركب من المجموع واين مقام المقهور من ذلك على انه على ذلك الغرض لا يحتاج الى نية الغير

وانى تصح عبادة المقهور وشوب النية قادح فيها لقوله عز من قائل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
وذلك ان يكون الباعث مركبا من التقرب الى الله تعـ وامر اخر كالتبرد او التسخين او ازالة الوسخ او نحو ذلك
فى الطهارة او ان يكون كل من التقرب وغيره مستقلا فى الحمل وان هان الخطب فى هذا قليلا اللهم الا ان يكون
ضميمة لا دخل لها فى الحمل اصلا وانما جائت تبعا فتصح اجماعا الا ان هذا لا يعقل فى الرياء فكان الرياء مبطلا
على الاطلاق لدخوله فى الحمل واخذ الحمل فى مفهومه والا فلا رياء واما تولى الولى نية المجنون والصبى فى الحج
فليس فى الحقيقة من قبيل تاثير نية الغير فى العمل فانهما عن حج بهما بمكانة ثوب او رداء يستحبه او شىء من
الاشياء يصحبه ويلقنيه لهما صورة النية ليس نية كما انهما فى الحقيقة ليسا بعاملين وان كانا فى صورة
عاملين ومن ثم كانت النفقة الزائدة على الولى وكان له اجرها كما قال صلى الله عليه وسلم حين قالت له ام الصبى الحج عن مثل هذا
يا رسول الله تريد به نعم ولك اجره لكن التحقيق انه صح فان نية الولى هى التى اثرت فيما باشره من عمل من
احرام او طواف او سعى او تقصير او وقوف فى عرفة او من دلفة او حلق او زيارة للبيت او غير ذلك من
الاعمال وصيرتها مناسك يترتب عليها الثواب تكون هى مع ما ينضم اليها من اعمال الولى حجا لا حسنا انه
حجا كاملا يرجع ثوابه الى الولى لمكان توليه ونيته ولولا نيته لم تكن شيئا مذكورا ولم يترتب عليها اجر واى
تاثير اعظم من ذلك وقول الشهيد رح وتجوز النية عن غير المباشر فى الصبى يريد ان جواز النية عن غير
مباشرها اى غير من صدرت عنه فى هذين وتاثيرها فى عمل ذلك الغير اذا كان مجنونا او صبيا غير مميز
مما لا كلام فيه لورود النص وانعقاد الاجماع ولذلك افرد هذه الصورة عما بعدها ولان ما اثرت فيه
بمنزلة عمل صاحب النية فكانت خارجة عن الاصل كما بعدها كيف وكانت جارية على الاصل وقام ذلك
التشبيه والتنزيل مقام الحقيقة لجرى ذلك فى سائر الاعمال فامرها بالصوم والصلوة وغير ذلك من
الواجبات والمستحبات وتنوى لهما فيكون عملا صحيحا يرجع اليه اجره كلا انما ثبت ذلك فى الحج اما للصبى
فبالنص واما المجنون فبالاجماع والتنقيح ولولا قيام الحجة المخرجة لا انتفى فيه ايضا وربما توهم ان عدم التكليف
كاف فى تاثير نية الغير وان هذا هو السر فى اخذ قيد التكليف فى هذا الاصل حيث قال عمل المكلف وهذا
خطاء اذ لا كلام فى امتناع تاثير نية الغير فى عمل المميز حتى فى الحج انما خص المكلف بالذكر لان الثمرة انما
تتحقق فى اعماله نفيا كما هو الغالب واثباتا كما فى الصور المستثنيات وذلك ان اقواله وافعاله ليست معتبرة
لينفى تاثير نية الغير فيها ويعامل بما نواه ويستثنى ما ذلك ما استثنى للمكلفين فتؤثر نية الغير فيه
واما قوله الاصل عدم بلوغ الماء كرا فاصل عدم لا ريب فيه واستصحاب ايضا وهو الذى اعتبره الشهيد للقطع
فى كل ما يقع الشك فيه من هذه المياه فيما انه كان يوما وليس بكر فيستصحب بل قد يقال الاصل فى كل ارض
وجد فيها ماء خلوها من الكر وذكر المص لرفع انه جزئى منه كاصالة بقاء زيد على الفناء فلا يعطى من الزكوة
وعلى الفقر فيعطى وعلى الحيوة فيورث ولا انقسم امواله الى غير ذلك مما لا يحصى اما لان غرضه استقصاء ما
وقع فى القواعد من الاستعمال واما لانه عبر النفع يندرج تحته ما لا يحصى من الجزئيات وتشتد الحاجة الى مراعاته
لكن من تتبع عثر على كثير فتعين الثانى وربما قيل انما تعرض له لعدم صحته باعتبار انه عمل به فى مثال لم
يتوقف فيه شرط العمل وهو عدم استلزامه لشغل الذمة وذلك انه بعد ان ذكر القاعدة الثالثة التى سماها
قاعدة اليقين وقال انها هى البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق قال ومن فروعها طهارة الماء
لو شك فى نجاسته ونجاسته لو وقعت فيه نجاسة وشك فى بلوغه الكرية لان الاصل عدم بلوغها والمص
رح ذكر هذا المثال بعينه فى التحقيق السابق ومنع ان يتعلق فيه بالاصل لاستلزامه شغل الذمة باجتناب
الماء وذكر ههنا ان الشهيد فى القواعد استعمل لفظ الاصل فى امور منها صحيح ومنها ما لا يظهر لاستعمال

اصل العدم واصل تاخر الحادث

لا يعارض اصل الاستصحاب

الاصل فيه وجه فكان هذا مما لا يظهر له وجه وهذا خطاء فان اصالة عدم الكرية مما لا كلام فيه فكان اطلاق
اسم الاصل عليه واستعماله فيه صحيحا وتعلقه به فى مقام لا يصح العمل به فيه بزعمه لعارض من مانع او معارض لا
يمنع من اطلاق اسم الاصل عليه على انه لو اراد الاشارة الى ذلك لذكر المثال الذى يتحقق فيه الامتناع
والكلام على صحة التعلق به فى المثال مضى وياتيك ايضا انشاء الله فى تعارض الاصلين واما قوله قد يتعارض
الاصلان الخ فقد ذكره بعد الفراغ من قاعدة اليقين وفروعها ثم الاصل ان ورد عليه الدليل هدمه نصا
كان او اجماعا ولا تعارض وانما يقع التعارض بينه وبين الظاهر او اصل اخر مثله وقد مضى الكلام على الاول
فلنتكلم على الثانى اذا تعارض الاصلان فان ظهر لاحدهما مرجح كالظاهر او اصل اخر اخذ بالراجح والا فيما
فيه الحائط والاخرج فى المسئلة وجهان فمن الاول ما اذا رمى صيدا فجرحه ثم غاب عنه فوجده ميتا ولم يجد فيه اثرا
غير سهمه فهل يباح وجهان من اصالة عدم مشاركة سبب اخر فى قتله واصالة حرمة الحيوان حتى يتيقن اباحته لكن يؤيد
الاول ان الظاهر موته بذلك السبب دون غيره وما يتخيل فى الثانى من الاحتياط غير ملتفت اليه لانه فى مقابلة
الظهور بل التحقيق ان الاصل الاول ورد على الثانى فابطله وذلك انه كان محرما فرماه واصابه قطعا و
اقصى ما هناك انه شك فى عروض ما يشارك فى الازهاق ثم دفع هذا الاحتمال بظهور العدم نعم اذا سقط
فى ماء ووجد ميتا ضعف ذلك الظهور وكان محل الاحتياط ومنه ما لو قد ملفوفا وادعى انه كان ميتا وقال
وليه بل كان حيا تعارض اصالة بقاء الحيوة واصالة براءة الذمة من القصاص او الدية ثم ربما ظهر من
احواله ما يؤيد الاول وربما ظهر منها ما يؤيد الثانى كالكفن والحنوط ومنها لو اختلف البايع والمشترى
فى تخمير العصير فاصالة صحة البيع للبايع واصالة عدم قبض الصحيح للمشترى لكن الظاهر يؤيد الاول بل
هو مؤيد باصل اخر وهو اصالة تاخر الحادث وعد منه فى التمهيد ما اذا ابق العبد وانقطع خبره فهل يجوز
عتقه لاصالة بقاء حيوته اولا لان الاصل بقاء الكفارة فى الذمة الى ان تتحقق البراءة بالحيوة قال وقد يعضد
الظاهر الدال على هلاك العبد من انقطاع خبره قلت انقطاع خبر مثل العبد فى حقارته لا يكون امارة على
موته خصوصا وهو مما تيسر سيما اذا كان الاباق والمكان شاسع وانما يستدعى البقاء ظهور الامر اذا كان
ذا شان نبيه نعم قد يؤيد بالاحتياط لكن استصحاب البقاء قوى كما فى اداء الفطرة عنه وان كان الاحتياط
هناك فى الجانب الاخر ومن الثانى ما اذا ظهر فى المبيع عيب واختلفا فالبايع انه حدث عند المشترى و
المشترى انه كان عند البايع فهل القول قول البايع لاصالة سلامة المبيع او قول المشترى لاصالة عدم القبض
المبرى لكن يؤيد الاول اصالة لزوم البيع ومنه ما اذا ادعى بعد بلوغه وعقله انه انما باع وهو صبى او مجنون
وادعى المشترى انه كان بالغا عاقلا وهناك اصلان اصالة بقاء الصبى او الجنون واصالة تاخر العقل لكل
اصل ويؤيد الثانى اصالة صحة العقد وكذا الكلام فى ساير العقود النكاح والطلاق والاجارة والهبة والصلح
وغير ذلك ومثله ما لو اختلف المتبايعان فى وقت الفسخ فقال احدهما فسخت فى وقته وقال الاخر بل بعد مضى
وقته لتعارض اصل بقاء العقد واصل تاخر الحادث ويؤيد الاول اصالة صحة العمل اعنى الفسخ ومنه ما
لو اشترى غائبا معلوما ثم اختلفا فى التغيير فقال المشترى انه ليس على ما اعهده وقال البايع هكذا كان لتعارض
اصالة عدم التغيير عما كان عليه واصالة عدم علم المشترى بهذه الصفة اذ حاصل دعوى البايع انه عالم
بها ويؤيد الثانى باصالة عدم وصول حقه اليه وبقائه على ملك الثمن ولو وجداه تالفا واختلفا فى
تقدم التلف على البيع وتاخره تعارض اصلا عدم تقدم كل منهما ويرجح تقديم حق المشترى لاصالة بقاء
يده على الثمن وملكه له مع الشك فى ثبوتها العقد لتعارض الاصلين ولو ادعى المشترى انه كان على صفة لم
يكن كالسمن والصنعة وانكر البايع فالقول قول البايع لاصالة العدم وصحة العقد وليس للمشترى الا اصالة

عدم وجوب الثمن عليه الا بما يرضى ومنه ما لو قذف وعرف له حال جنون سابق وادعى انما قذف فيها التعارض
اصالة عدم تقدم الحادث القذف ليقع حال الجنون وعدم الجنون ليكون وقوع القذف بعده ويؤيد الاول
اصالة عدم الحد ومنه ومن الثالث ما اذا ادرك الامام في الركوع فكبر وركع معه وشك هل رفع الامام
قبل ركوعه ام بعده لتعارض اصلي عدم تقدم كل من ركوعه ورفع الامام والاحتياط للاول لان الشغل اليقيني
فيستدعي البراءة اليقينية والشك في الاداء فمن ثم ترجح وكان هو المذهب ومنه مسئلة الصيد حيث
يجده ميتا في ماء قليل لتعارض اصالة طهارة الماء حتى يقطع بعروض النجاسة واصالة حرمة الصيد وعدم
حصول شرايط التذكية حتى يقطع بتحققها واباحته ويرجح الثاني بالاحتياط بل قد نقول انه وارد على الاول
فان هذا الماء وان كان طاهرا لكنه ورد عليه نجس شك في عروض المطهر له فكان نجسا ظاهرا فيؤثر اثره ومن
الرابع ما اذا ادعى كل من الشريكين السبق واراد كل منهما اخذ حصة صاحبه بالشفعة فالاصل يقتضي عدم
سبق كل منهما على الاخر وعدم استحقاق الشفعة عليه فيتساقطان ويحلف كل منهما لصاحبه ان ليس له عليه
شفعة وليستقر ملكهما على ما كان وتنتفي الشفعة ومثل ذلك ما اذا كان اثنان في دار او يتصرفان في
ارض وادعى كل منهما ان اباه صاحبه غصب النصف من ابيه ومن ذلك ما اذا ادعى ان شريكه اشترى بعده
وانه يستحق عليه الشفعة والشريك ينكر فالاصل عدم استحقاق الشفعة لكنه معارض باصالة عدم تقدم
شراء الشريك واذا تحقق التدافع وجب ان يبقى ملك في يده لعدم دليل يخرجه عنه الى غيره ذلك ومن هذا القبيل
تعارض اربعة اصول لكل جانب اصلان وذلك كما اذا اذن المرتهن للراهن في البيع ثم رجع واختلفا فقال
الراهن انما رجعت بعد البيع وقال المرتهن بعد البيع قبله فالاصل عدم الرجوع قبل البيع وعدم البيع قبل
الرجوع ومع الاول اصالة صحة البيع ومع الثاني اصالة بقاء الرهن وقد يرجح جانب الوثيقة وتعارض الاصول
في ابواب الفقه اكثر من ان يحصى ومما يجب التنبيه له هو انه كثيرا ما يرد احد الاصلين على الاخر فيظن فيهما
التعارض وذلك كما اذا وقع الذباب على نجاسة رطبة ثم سقط بالقرب عن ثوب وشك في جفاف النجاسة
فهناك اصلان اصل طهارة الثوب واصل بقاء الرطوبة لكن الثاني وارد على الاول فيرفعه فيحكم بالنجاسة
وذلك انه قد سقط على هذا الطاهر نجس رطب قطعا غاية ما هناك انه شك في عروض الجفاف ويدفع
باستصحاب الرطوبة واصالة تاخر الحادث الا ان هذا ونحوه مما سقط اعتباره بلزوم الحرج وكما اذا وقع
في الماء نجاسة وشك في بلوغ الكرية فان هناك ايضا اصلان اصل طهارة الماء وهو قاض ببقائها حتى
يعلم المزيل وملاقاة النجاسة انما تزيلها اذا لاقت غير كر واصل عدم الكرية وهو قاض بالانفعال لكن اصل
الطهارة انهدم بملاقاة النجاسة لغير الكر الثابتة عدم كريته بالاصل وكما اذا قال الكفيل لا حق لك على
المكفول حالة الكفالة ولا يلزمني احضاره لتعارض اصلي براءة الذمة من لزوم الاحضار وصحة العقد
لكن الثاني وارد على الاول فيرفعه كان يريد فيشتغل ذمته بالعقد ودعوى فساد العقد بدعوى عدم الحق
منفي بالاصل ومنه ثاني امثلة القواعد في هذا الباب وهو ما اذا شك في بقاء العبد الابق فهل تجب
فطرته لاصالة بقائه او لا لاصالة براءة الذمة لكن الثاني مقطوع بالاول وذلك لان الملك شغل الذمة
والشك في البقاء مدفوع بالاصل وقريب منه ما لو تسلم المستاجر وادعى على الموجر انه غصبها من يده
وانكر الموجر فانه وان كان هناك اصلان عدم الغصب وعدم انتفاع المستاجر لكن الثاني لا يجدي بعد
ثبوت العقد الموجب لاستحقاق الاجرة وقد يجعل مثال قد الملفوف من هنا عند عدم ظهور ما يؤيد احد
الطرفين اذ ليس هناك ح الا احتمال الموت ويندفع باصالة بقاء الحيوة بل ومثال عتق الابق في الكفارة
ومثال ظهور العيب في المبيع وقد عرفت جريانه في مثال وجود الصيد ميتا في الماء القليل الى غير

ذلك

ذلك وبالجملة حيثما يكون احد الاصلين استصحابيا وهذا الباب اعني باب تعارض الاصلين باب جليل له موقع
عظيم في الفقه واكثر اختلاف الاقوال في المعاملات وقيام الاحتمالات انما هو باعتباره فليتثبت فيه ولا يقنع
منه بواحدة دون اخرى واول شيء ينبغي ان يلحظ ثبوت اصالة ما يتعلق به من اصل او يعارض به خصوصا
ما لم يتعرض له في كتب الاصول كاصالة صحة العقود وصحة افعال المسلمين الثابتتين بالسيرة الجارية والطريقة
المستقيمة بل بالضرورة القائمة والا لم يستقم نظام بخلاف ما تعرضوا له كاصل العدم واصل الاستصحاب وغيرهما
مما اقاموا الحجج على اثباته ولعل اضرابهم عن بعض ما اضربوا عنه انما كان لشدة الظهور كالاصلين المذكورين
ثم لا يخفى عليك ما في عد قوله وقد يتعارض الاصلان في استعمال لفظ الاصل اذ ليس اطلاقا على امر معلوم
ليعلم انه استعمال صحيح او باطل وقد يقال ليس مقصودا بالذات بل المقصود ذكر استعمال الاصل فيما بعده من
المثال وانما حكى هذا العنوان لانه لم يصرح فيه بالاستعمال ولما صرح في غيره من امثلة هذا الباب افرد كل واحد
منها بالحكاية فقد قال وقال وفيه انه سيحكي عنه قوله وقد يتعارض الاصل والظاهر من غير مثال نعلم ان الاول
ايضا المقصود بالنقل دون المثال واما قوله الاصل صحة البيع وقوله الاصل عدم القبض الصحيح فقد ذكرهما
في المثال الثالث من امثلة تعارض الاصلين حيث قال وكاختلاف الراهن والمرتهن في تخيير العصير عند الراهن
او بعده لارادة المرتهن فسخ البيع المشروط به فالاصل صحة البيع والاصل عدم القبض الصحيح وقوله فسخ البيع
ظاهر في ان شرط العقد اللازم شرط للزومه فاذا بطل الشرط تسلط على الفسخ ومن قال انه شرط للصحة كما هو
ظاهر التعليق في قولك بعتك بشرط ان ترهن كذا جاء الانفساخ فهو انه رجح الاول بالظاهر ويترجح ايضا
باصالة تاخر الحادث بان الاصل في فعل المسلم الصحة وهو هنا وضع الرهن عند المرتهن اذ لو كان تخيره عند
الراهن لكان رهنه باطلا لخروجه بالتخير عن ملكه وقد انتقد السيد الشارح تاصيل هذين الاصلين اما الاول
فبانه ان اراد بالاصل القاعدة بناء على انه من تصرفات المسلم حتى يكون جزئيا من اصالة الصحة في فعل المسلم
قلنا اقصى ما يدل عليه الدليل هو ان المسلم اذا فعل ما يحتمل موافقة الشريعة ومخالفتها وجب تنزيله
على الموافق كما جاء به الخبر المشهور اذ الظاهر ممن التزم شريعة ان يجري على قانونها اما ما يشترط العلم و
الالتفات ويمكن صدوره مع الجهل والغفلة من الافعال كالعقود والايقاعات ووضع الرهن ونحو ذلك
فلا نسلم ان الاصل فيه ايضا انه لم يات به الا مستوفي الشرائط حتى يجب تنزيل ما جهل حاله عليه وان اراد
ان البيع اذا وقع صحيحا على وفق الشريعة ثم شك في عروض المبطل له فالاصل بقاء الصحة حتى يرجع الى الا
ستصحاب فظاهر ان المثال المذكور ليس منه واما الثاني فبانه ان اراد به القاعدة حتى يكون المعنى القاعدة
في القبض عدم الصحة حتى تقوم بينة فهي حيز المنع والشأن في اثبات ذلك وان كان بمعنى الراجح ففي حيز
المنع ايضا بل الظاهر فيه بناء على طريقتهم من اصالة الصحة في افعال المسلمين هو الصحة قلت قول الفقهاء الاصل
صحة البيع جزئي من جزئيات قولهم الاصل في العقود الصحة ويريدون بالاصل هناك القاعدة المستفادة
من العمومات كقوله عز من قائل احل الله البيع وحرم الربا وقوله اوفوا بالعقود وقوله الا ان تكون تجارة عن
تراض وذلك ان الصحة في المعاملات عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها وقد دل امره بالوفاء بها وتحليله
اياها واباحة التصرف بسببها عن صحتها وترتب الاثار عليها فكان اصلا في الصحة وقاعدة لا يتجاوزها
الا بدليل ان قلت لا ريب ان هذه العمومات مخصوصة بما قامت الحجة على فساده من العقود نصا واجماعا
وح فكان المامور بالوفاء به والمحلل والمباح من العقود انما هو الصحيح فكيف تنهض للمشكوك فيه
قلت اقصى ما يقتضيه التخصيص خروج ما دل عليه المخصص وح فيكون المعنى اوفوا بكل عقد الا ما قام
الدليل على فساده فكان الخارج انما هو معلوم الفساد وبقي المشكوك فيه مندرجا تحت العموم فان

قلت ما شككنا فلا نشك في ان المامور به انما هو الجامع للشرايط وادنى المراتب في ذلك الاكتفاء بالظهور وما
وقع فيه النزاع لكنه ايضا غير معلوم الصحة واستجماع الشرايط ولا ظاهر في ذلك قلت ظهور محل النزاع في ذلك
مما لا ايكاد يشتبه على احد اذ المفروض ان الراهن والمرتهن متفقان على وقوع عقد البيع وعقد الرهن
ولا شك انهما ظاهران في التاثير والنفع اذ ان الراهن كان لما يملك وان دعوى المرتهن خلاف ذلك على
خلاف الظاهر ومن هنا يظهر لك انه يمكن جعل الاصل هاهنا بمعنى الراجح وسيبين لديك امكان رده
الى اصالة الصحة في افعال المسلمين فكان لاصالة صحة البيع بل العقود ثلثة وجوه فان قلت الفساد الذي
مدعى الفساد معلوم فلا يكون مامورا بالوفاء بما يدعى فساده فكيف ينهض عليه قلت لولا التداعي ولم
يكن هناك الا نفسه كما في الايقاع ينكشف لديه فساده لصح ان يحكم لنفسه بما انكشف لها لكن الامر
هاهنا متوجه الى حاكم الشرع الذي لا يعلم الواقع فهو يقول لهم انكم مامورون بالوفاء الان تقيموا البينة
على الفساد فاما ما اشتهر من قولهم الاصل في العقود عدم الصحة فانما يريدون به الاصل الاستصحابي
وذلك ان الاصل في الوضع هو العدم فما جعل سببا فالاصل فيه عدم السببية وما جعل شرطا فالاصل
فيه عدم الشرطية فكذا المانع الاصل فيه عدم المانعية ومن المعلوم ان هذه العقود والايقاعات من
قبيل الاسباب لما يترتب عليها فكل ما ادعى انه عقد يترتب عليه اثر من الاثار يقول فيه الاصل عدم كونه
عقدا او سببا لذلك الان يقوم الدليل فكان عدم الصحة الذي هو عبارة عن عدم الترتب اصلا فيها فان
قلت عدم الصحة هو الاصل الاصيل في المعاملات وقد انهدم بالقواعد الشرعية المستفادة من تلك العمومات
وما بعد الانهدام من متعلق انما الاصل ما اصله الشارع طابق الاصل الاصيل او خالفه وبعد الورود
لا وجه للتعلق بالسابق وهل هو الا كان تعلق بعد ورود الدليل الدال على التكليف باصل البراءة قلت
لا ريب انه بعد تحقق كونه بيعا او تجارة او عقدا في اصطلاح الشارع او في عرف اهل زمانه حقيقة او
بضميمة اصالة عدم التغيير كان يصدق عليه احد هذه الامور لغة او عرفا يكون الاصل فيه هو الصحة ومن
يدعي اشتراطه بامر او ورد النهي عنه فعليه الاثبات وانما نقول اذا ادعي الان بعد ورود هذه العمومات مدع
في شيء انه عقد مثلا يترتب عليه اثر وهو المراد بصحته منعنا عليه وقلنا الاصل عدم كونه عقدا يترتب عليه
هذا الاثر فكان حاصل قولهم الاصل في العقد الفساد الاصل فيما يدعى انه عقد مؤثر عدم كونه كذلك و
الاستاد يزعم انه اذا شك في اشتراط عقد بشرط كان فاسدا بدونه وان صدق عليه انه عقد في اصطلاحه
وكذلك اذا شك في ورود النهي عنه وذلك انه قال بعد ان ذكر ان هذه العمومات لا تغني عن تاصيل عدم
الصحة ما حاصله انا اذا اردنا مثلا اثبات صحة بيع من البيوع وقع الشك فيه من قوله احل الله البيع
فلا ريب في ان اثباتها يتوقف على امور احدها ثبوت كونه بيعا حقيقيا في اصطلاح الشرع وذلك يستدعي بذل
الجهد من المجتهد في تعرف اصطلاح الشارع او عرف اهل زمانه فاذا ضفر او لم يضفر بهما وضفر بالاستعمال
الحقيقي في العرف او اللغة وضم اليه اصالة عدم التغيير فهناك الثاني كونه من الافراد المتعارفة للبيع الحقيقي
اذ قصارى المفرد المحلى الاطلاق وهو لا يتجاوز الافراد المتعارفة ولو سلم عمومه فربما كان هذا المفرد من الفروض
النادرة فلا يندرج الثالث تحقق شرايط البيع فانه عبارة عن نقل ملك العين دون المنفعة وزاد جمع كونه
بصيغة مخصوصة فلا بد من تحقيق ذلك ليبتني عليه النقل المخالف للاصل او مراعاته فان ما شك في شرطيته
هاهنا فهو شرط بخلاف العبادات على ما تقدم الرابع ان لا يرد فيه نهي كما جاء في بيع المزابنة والمحاقلة و
نحوها من البيوع التي نهى عنها صلى الله عليه واله فانا ان قلنا باقتضاء النهي الفساد كان نقضه فلا كلام والا
فالمدرك اذا كان حلية البيع وقد حرم فقد رجع الى اصالة الاصيل ونحن نقول اما الاولان وبالجملة ما يتوقف

على مراعاته

على مراعاته صدق الاسم وتحقق العقد فنعم واما ما عدا ذلك فالاصل عدمه واما قولهم الاصل في تصرفات المسلم
الصحة فقد وجدنا طريقة المسلمين مستقيمة في ساير الاعصار على الحكم بذلك من غير نكير كلما وردوا على معاملة
عقد او ايقاع او غير ذلك حكموا بصحتها وبنوا عليها ما لا يجوز ابتناؤه الا على الصحيح ولا يقولون لعله
صدر عن جهل او غفلة او قهرا ولم تجتمع الشرايط او كان هناك بعض الموانع كيف ولو انفتح هذا الباب لفسد
النظام وبطلت الاحكام واما الاصل الثاني اعني اصل عدم القبض الصحيح فليس الاصل فيه بمعنى القاعدة
واي خطاب من خطابات الشرع يدل عليها ويكون مدركا لها كلا ولا بمعنى الراجح اذ الرجحان ان لم يكن في
جانب الصحة فليس في جانب العدم وانما هو اصل العدم والاصل الاستصحابي فانه كان وليس هناك
قبض اصلا لا موصوف بصحة ولا بنقيضها واقصى ما ثبت بعد ذلك مطلق القبض ونفي وصف الصحة على
اصل العدم واما قوله الاصل عدم معرفة المشتري بصفة البيع فقد ذكره في المثال الرابع من امثلة تعارض
الاصلين وذلك انه قال وكذا لو اختلف البايع والمشتري في تغير البيع وهو ما يحتمل تغيره فالاصل عدم التغير
وصحة البيع والاصل عدم معرفة المشتري بهذه الصفة التي هو عليها الان فان حاصل دعوى البايع ان المشتري
علمه على هذه الصفة ثم ايد هذا باصالة عدم وجوب الثمن على المشتري الا بما يوافق عليه قال ويقوى اذا كان
دعوى المشتري حدوث عيب في المبيع بعد الرؤية وقال البايع كان حاصلا حال الرؤية ان الاصل عدم تقدم
العيب على الزمان الذي يدعي المشتري حدوثه فيه ثم قال اما لو ادعى المشتري اشتماله على صفة كال حال
الرؤية كالسمن والصنعة وهو مفقود الان وانكر البايع اشتماله عليها فانه يرجح البايع لاصالة عدم تلك
الصفة قلت فرض المثال فيما اذا اشترى الغايب على الرؤية السابقة فلما قبضه ادعى التغير وانكر البايع
وكان على المصنف ان يشير الى الفرض ليعلم ان المدعى اصالة عدم علم المشتري بصفة البيع مع فرض سبق الاطلاع
عليه وان المراد عدم معرفته بخصوص هذه الصفة التي هي مورد النفي والاثبات فكان الاولى به ان ياتي
باسم الاشارة كما في اصل العبارة ثم ما عد الثاني من الاصول التي اعتبرها الشهيد في هذا المثال يرجع
الى اصل العدم ولا كلام فيه انما الكلام في ترجيح جانب المشتري مع ان للبايع اصالة عدم التغير واصالة
صحة البيع وليس للمشتري الا اصالة عدم العلم بالصفة الحاضرة وكاصالة عدم وجوب الثمن ويقابلها
اصالة عدم تعلق البيع بالمتغير واصالة عدم علم البايع بالتغير واعتبار الظن الحاصل من امثال هذه
الاصول في الاحكام الشرعية وبناؤها عليه مشكل لضعفه وعدم اعتبار الناس له وهذا بخلاف اصالة
صحة العقد واصالة عدم التغير اما الاول فللاجماع وتوقف استقامة النظام عليه واما الثاني
فلانه عبارة عن الاستصحاب في الموضوع والحكم ببقاء ما كان على ما كان وهو ايضا اجماع مع ان تعويل الناس
في معاملاتهم وساير امورهم عليه ولذلك ارسى الشارع قواعد شرعية عليه وبالجملة فالظن الحاصل
من مراعاته معتبر شرعا وعرفا ثم اذا ادعى المشتري حدوث البيع وقال البايع انه كان قبل الرؤية كان
للمشتري اصالة تاخر الحادث ومرجعه الى استمرار العدم وهو استصحاب للعدم السابق فيتعارض الاستصحابان
ويبقى للبايع اصل صحة العقد وهو اصل قوي لا يعارضه شيء من الاصول استصحابا او غيره والا فحيثما
امكن التعلق به يمكن التعلق في مقابلته بالاستصحاب واصل العدم اذ لا عقد ولا ايقاع الا وهو مغير لما
كان عما كان ومحدث لما لم يثبت فلو اعتبر لبطل من راس وبالجملة فهذا الاصل مبني على بطلان الاستصحاب
لان العقل سبب للتغير والحكم بصحته مبطل للتعلق بعدم التغير والحكم ببقاء ما كان على ما كان واما
قوله وقد يتعارض الاصل والظاهر فقد ذكره بعد الفراغ من تعارض الاصلين في فوائد كانت هذه
هي الثانية حيث قال الثانية قد يعارض الاصل ظاهر ففي ترجيح احدهما وجهان وصورة كثيرة ثم

مثل بغسالة الحمام وثياب مدمن الخمر وشبهه وطين الطريق وحكى عن الاصحاب في الاول ترجيح الظاهر وفي الاخيرين
ترجيح الطهارة ثم ضرب لذلك امثلة اخر ثم قال موضع الخلاف في تعارض الاصل والظاهر ليس عاما للاجماع
على تقديم الاصل على الظاهر في صورة دعوى بيع او شراء او دين او غصب وان كان المدعي في غاية العدالة مع
فقد العصمة وكان المدعى عليه معهودا بالتقلب والظلم كما اجمعوا على تقديم الظاهر على الاصل في البينة الشاهدة
بالحق فان الظاهر الغالب صدقها وان كان الاصل برائة ذمة المشهود عليه وجملة القول في ذلك انه ان دل الدليل
كالاجماع على تقديم احد الامرين فلا كلام والا فالاصل مقدم لو قوع التعارض بين ما هو حجة وما ليس بحجة ومن
ثم اشتهر حتى عد في القواعد اذا تعارض الاصل والظاهر قدم الاصل الا ما استثني ويريدون بالاصل الاستصحاب
كما في التمهيد وقد مر التفصيل وانت اذا تتبعت وجدت جميع ما قدموا فيه الظاهر على الاصل الا ما ندر خارجا
بالدليل كما في الشك بعد الفراغ من العمل وتنزيل الظان منزلة العالم في الشك وظن دخول الوقت عند عدم
التمكن من العلم وغيبة المسلم بعد العلم بالنجاسة وعدم قبول قول من يدعي الجهل بالضروريات ونحو ذلك واما
قوله الاصل عدم تقدم الاسلام فقد ذكره في بعض امثلة تعارض الاصل والظاهر وذلك انه قال ولو تنازع
الزوجان بعد ردتها في وقت الاسلام فالظ ترجيحها فتجب النفقة ويحتمل ترجيح دعوى الزوج لاصالة البراءة
من النفقة بعد الرد واصالة عدم تقدم الاسلام والظاهر بقاء ما كان على ما كان ولقائل اذا كان الظاهر
بقاء ما كان على ما كان كان الاصل والظاهر للزوج وتعارض الاصل والظاهر فاين الظهور المقابل للاصل
ويجاب بان هذه اصول تعاضدت من جانب الزوج اصل البراءة واصل العدم واصل الاستصحابي واما
الظهور المرجح لدعوى الزوجة فهو ان الاسلام امر قلبي يرجع الى اعتقادها وهي اعلم به وانكار الزوج له انكار
لما لا طريق الى العلم به ومكابرة من لا يعلم لمن يعلم ولا ريب ان الظهور لها لا له واما قوله الاصل عدم صحة العقد
فقد ذكره ههنا ايضا حيث قال بلا فصل والاختلاف في شرط مفسد للعقد فيرجح فيه جانب الظاهر على اصالة
عدم صحة العقد وعدم لزوم الثمن وكانه عطف على الامثلة الاول اي كمسالة الحمام وكالاختلاف في شرط مفسد
للعقد اي انه مما تعارض فيه الاصل والظاهر ايض وذلك كان يتنازع البايع والمشتري بعد الاتفاق على العقد
في اشتراط البيع بشرط مفسد للعقد بقول المشتري لارادة فساد العقد للبايع انك قد شرطت بيعك هذا
بشرط مفسد يحل حراما او يحرم حلالا كاشتراط تمليك الحر او جعل الذبيب خمرا او نحو ذلك وينكر البايع هذا
الاشتراط فقد تعارض ههنا الاصل والظاهر فللبايع الظاهر وللمشتري اصالة عدم صحة العقد من حيث
ان الصحة مشروطة بالسلامة من المفسدات والاصل عدمها واصالة عدم وجوب اداء الثمن الا بما يوافق عليه
والرجحان للظ وانت تعلم ان اصالة عدم صحة العقد انما هي في اصل السببية والوضع الشرعي اما حيث يقع
العقد ويشك هل وقع على وجه صحيح او باطل فلا ريب ان الاصل هو الصحة كما مر من قريب ثم قال وكذا في
فوات الشرط في الصحة يريد ان الاختلاف في فوات شرط الصحة كالتقابض في بيع الاثمان كالاختلاف في
الشرط المفسد في تعارض الاصل والظ فللمدعي الفوات اصل العدم وللمانع الظاهر والكلام فيه كسابقه
واما قوله الاصل السلامة من العلة فقد قال بعد ذلك وربما جعل حيض الحامل من هذا الباب لان الظ
انه دم علة لتخلف والاصل السلامة والظ الغالب عدم حيض الحبلى فيكون لعلة وهو ضعيف فقوله والاصل
السلامة هذا هو الذي حكاه المص لان المراد السلامة من العلة ويريد بهذا الباب باب تعارض الاصل والظاهر
وذلك ان قضية غلبة انتفاء الحيض عن الحبلى كونه دم علة وهو منشأ الظهور واصالة السلامة من العلة
تقتضي كونه حيضا فالاصل للحيض والظاهر للعلة فقد تعارض الاصل والظ واما قوله الاصل في
اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة فقد جعله عنوان قاعدة ثم قال فالمجاز والمشترك لدليل من خارج يريد

يريد انه لا يصار الى المعنى المجازي ولا الى كلا حقيقتي المشترك الا بدليل خارجي وتفريع امتناع الحمل على المعنى
المجازي من دون دليل على اصالة حمل اللفظ على الحقيقة وامتناع الحمل على كلا معنى المشترك على اصالة حمل المشترك
على حقيقة واحدة قاض بانه اراد بقوله الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة تاصيل اصلين احدهما ان
الاصل في اللفظ الذي له حقيقة ومجاز هو الحمل على الحقيقة دون المجاز والثاني ان الاصل في اللفظ المشترك بين
حقيقة او اكثر هو الحمل على حقيقة واحدة اي ان المتكلم لم يرد بما وضع له الا معنى واحدا والعبارة ظاهرة في الثاني
وكيف كان فهذان اصلان والاصل فيهما بمعنى الراجح غاية ما هناك ان تاصيل الاول لا كلام فيه واما الثاني فا
لاكثرون على ذلك ايض ومن الناس من منع واحتمل عند الاطلاق كلا الامرين لانه يرى ان استعمال المشترك
في جميع معانيه حقيقة وكما يحتمل ارادة كل واحد من المعاني بانفراده كذلك يحتمل ارادة الجميع بل تجاوز الشافعي
حتى اوجب تنزيله عند الاطلاق على الجميع فكان ذلك عنده هو الاصل وحمله على الحقيقة الواحدة على خلاف
الاصل وقد قال الشهيد رح اذا علق الظهار على المشترك كان يقال ان رايت عينا فان قلنا بالحمل على الجميع
لم يقع الظهار حتى يرى جميع مسميات العين واراد بذلك مقالة الشافعي فان النكرة حينئذ تكون بمكانة منكرات
متعاطفة بعدد معاني العين فلا يقع ظهار حتى يرى من كل نوع فردا الا اذا قصد نوعا بعينه فيقع برؤيته والحق
ما عليه الاكثرون بل التحقيق امتناع الاستعمال ولو على ضرب من المجاز لثبوت الحجة في المجاز لا لاشتراط نقل الاحاد
كما حقق في محله وانت اذا قلبتها ظهرا لبطن وسبرت جميع محاورات اهل اللغات لم تكد تعثر يوما على من يستعمل
المشترك في اكثر من واحد على ان يكون كل واحد موردا للنفي والاثبات حتى يقول تعجبني العين وهو يريد
الورق وعين الماء وعين الشمس مثلا واكره القرء وهو يريد الحايض والطاهر واذا امتنع استعماله فيه فكيف
يصح تنزيله عليه واما قوله الاصل في الكلام الحقيقة فان كان في تعرف الارادة بعد العلم بالوضع اي الاصل
في الكلام ارادة الحقيقة وحمله عليها فلا كلام والا لانسد باب التفاهم واختل النظام وان كان في تعرف الوضع
فقد عرفت الخلاف في باب الحقيقة وان السيد ومن يحذو حذوه يذهبون الى القول بهذا الاصل على الاطلاق و
الاكثرون على التفصيل بين متحد المعنى ومتعدده فيعترفون به في الاول ويمنعونه في الثاني ثم انه رتب عليه بقوله قا
عدة لا يستعمل اللفظ الصريح في غير بابه الا بقرينة فان اطلق حمل على موضوعه كاستعمال السلف في البيع بقرينة
التعيين فلو لم يعين نفذ في موضوعه واشترط شروط السلف لان الاصل في الاطلاق الحقيقة فان كان الذي
حكاه المص هو هذا كان بالمعنى الاول ولا اشكال اصلا واما قوله الاصل يقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ
وانه لا يسري الى غير مدلوله فهي قاعدة ذكرها بعد قواعد الاجتهاد قبل البلوغ الى منتصف الكتاب بنحو نصف
العشر وحاصله انه اذا تعلق حكم بشيء لم يتخط به الى غيره عقدا كان او غيره ايقاعا او غير ذلك فلا يسري بيع الامة
او عتقها او هبتها او المصالحة عليها الى ولدها ولا الاذن الى ما فيها ولا الوكالة في جلب الامور الى ادناها ولا النية
في عمل الى اخر كنية الفريضة الى نافلتها وهكذا وكذا في التكاليف والاسقاط والوضع واصالة هذا الاصل مما لا كلام
فيها وينضمها اصل العدم وقد خولف هذا الاصل في مواطن دل الدليل فيها على السراية ذكر بعضها الشهيد فقال
منها العتق في الاشقاص لا في الاشخاص الا على مذهب الشيخ من السراية الى الحمل والعفو عن بعض الشقص في
الشفعة على احتمال وعن بعض القصاص في النفس على وجه والسراية في نية الصوم الى اول النهار ويحتمل سراية
ثواب الوضوء الى المضمضة والاستنشاق اذا نوى عند غسل الوجه لانه يعد وضوءا واحدا ويمكن الفرق بينه
وبين الصوم بان بعض اليوم مرتبط ببعضه بخلاف الوضوء فانه لا يرتبط بالمقدمات ومن السراية تسمية
الاكل في الاثناء اذا قال على اوله واخره بعد نسيان التسمية وسراية الظهر الى تحريم غيره وهذا من الغريب
ان الشقص يسري الى الكل من غير عكس كما لو قال انت كامر وهذه الايلاء يختص بالجماع قبلا ويسري على

احتمال هذا تمام ما ذكره في هذه القاعدة وقد يوجه قول الشيخ بمقالته في الحمل وانه جزء من الحامل يدخل في
البيع فكان شقصا ويتوجه انه على ذلك لا سراية وقد توجه السراية في الشفعة بلزوم تبعض الصفقة او لا تقبل
القسمة ومن ثم ورثها جماعة فاما ان يشفع الكل او يدعو وفيهما ان اقصى ذلك انتفاء التبعيض اما انه
بمجرد العفو عن البعض تسري الى الاخر قهرا كما في العتق على ما هو معنى السراية فلا وبالجملة فهذا الاصل اصل لا يجوز
الخروج عنه الا بدليل وقد يجاب بانا لا نريد بالسراية اكثر من التسبيب ولما افضى الاعراض عن البعض باعتبار
ذهاب الفورية الى سقوط الشفعة سببا فيه وانجر ذلك الى سقوطها فيما شفع فيه لعدم قبولها للقسمة كان
انتفاء الشفعة في البعض سببا لانتفائها في البعض الاخر وهي السراية التي نريد فبان بطلان ذلك الاحتمال
وقد وجهت السراية في القصاص في النفس بعدم قبوله للقسمة ويتوجه عليه ما مر والسراية في الوضوء لا وجه
لها واطلاق اسم الوضوء على المجموع ما لم تتقدم النية ممنوع ونية الصوم في الاثناء انما تتعلق بالكل لا بالبعض فلا
سراية نعم تعلقها بما مضى خارج عن اصل اخر وهو ان النية انما تصلح ما قارنته لكن دل الدليل هنا على تاثيرها
في الماضي وليس من باب السراية اذ السراية هي ان يتعلق بالبعض فحسب ويسري الى الاخر قهرا ومسئلة الظهار
ليس من باب السراية بل من باب الوضع ومن هنا تنتفي الغرابة في العكس وكذلك احتمال الايلاء ان تم واما قوله
الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم ياذن له فيه فقد ذكره بعد الاصل السابق بنحو كراستين وظاهره بقرينة
الاستثناء ان المراد هو ان الانسان لا يتحمل عمل غيره ويكلف به ولا يقوم عمله مقام عمل غيره ويكفي عنه الا باذنه
وينحل هذا الى اصلين اصالة عدم تكليف انسان بعمل اخر واصالة عدم قيام عمل انسان مقام عمل اخر وهما
قطعيان اما الاول فلاصل البراءة واما الثاني فلان الشغل اليقيني لابد فيه من البراءة اليقينية ولا براءة الا
بتولي العمل بنفسه اذ هو المعقول من التكليف لكن لا وجه لاعتبار اذن الغير اذ لا دخل له في شيء منهما لا في تكليف
غيره ولا في سقوطه عنه كما هو واضح انما المدار على اذن الشارع على ان قضية مفهوم المخالفة انه مما يحمله عن
غيره اذا اذن له فيه وتنزيلها على ارادة اذن الشارع مع خروجه عن قانون اللغة وشدة بعده عن الظاهر يبطل
الاستثناء من راس فان جميع ما استثنى من تكليف الولي بصلوة الميت وصيامه واعتكافه والاب بمهر
ولده الصغير والغني بفطره واجبي النفقة ومن يعول به وقيام قراءة الامام مقام قراءة الماموم وكفايتها
فيها وغير ذلك مما ذكره في هذه القاعدة مما اذن فيه الشارع والسيد الشهيد اختار كون الاذن اذن المكلف دون
الشارع لكنه استشكل تاصيل هذا الاصل اذ لا دليل واجاب بامكان ان يكون المراد بالاصل هنا الغالب
فانه بعض معانيه ويكون المعنى ان الغالب من مواضع التحمل عدم جوازه مع عدم الاذن من المتحمل عنه ووكل
دعوى الغلبة الى وثاقة الناقل وجلالته وقد عرفت ما فيه وما استشكله غير وارد وانما الوارد ما اهمله
من ان اذن الغير لا دخل له فقد بطل الوجهان في الاذن اما اذن الشارع فلبطلان الاستثناء واما اذن
المتحمل عنه فلعدم مدخليته في صحة التحمل والقيام وكان الشهيد يريد ان الاصل هو الانسان ليس له ان
يتولى عمل غيره ويباشره ويتحمله عنه من بيع او ابتياع او عقد او ايقاع او غير ذلك من الاعمال الا باذنه
عدا ما استثني فان فيه تولية عمل من دون مراعاة اذن وهذا اصل عقلي يرجع الى اصل العدم فان قلت
ان قصرته على المعاملات لم يحسن استثناء ما جاء في العبادة لعدم دخوله وان اطلقت وردانه لا مدخل
لاذنه في صحة التحمل والقيام بالعبادة قلت الغرض ان ليس للانسان عقلا وشرعا ان يتولى اعمال غيره
كيف كانت بدون اذنه الا ما استثني وانه لحق فلم يبق الا اقتضاء مفهوم المخالفة انه اذا اذن كان له ذلك
وانه لكذلك اي من جهته لا مطلقا وكيف كان فاستثناء ما ذكر انما هو من المنطوق مع ان المفهوم انما
يعتبر اذا لم يكن للتقييد وجه سواه ولم يمنع منه مانع واما قوله الاصل ان كل احد لا يملك اجبار غيره

فقد

فقد ذكره بعد القاعدة السابقة بلا فصل وحاصله انه ليس لاحد ان يجبر غيره على عمل الا ما دل الدليل
على استثنائه واصالة هذا الاصل ثابتة باصل العدم بل بالضرورة من الدين وقد ذكر الشهيد من المستثنيات
اجبار السيد رقيقه على النكاح قال وليس لرقيقه اجباره عندنا واجبار الاب والجد الصغيرة والمجنونة
والصغير مطلقا والمجنون الكبير اذا كان النكاح صلاحا بظهور امارة التوقان او برجاء الشفاء التوقان
المستند الى الاطباء قال ولو بلغت البالغ بكرا النكاح اجبر الاب والجد على تزويجها ان قلنا لا ولاية لها
او بالاشتراك وهل يجبر الولي على تزويج الصغيرين عند ظهور الغبطة لهما نظر قال وكذا يجبر الولي على
تزويج السفيه والاقرب ان اجبار السفيه مع الغبطة والمضطر يجبر صاحب الطعام وصاحب الطعام
يجبره اذا امتنع من الاكل واشرف على التلف واما قوله الاصل في الاحكام التابعة للمسميات ان تناط
بحصول تمام المسمى فبعد السابقة بقاعدتين ونص العبارة على ما في نسختين صحيحتين عندي الاحكام التابعة
لمسميات الاصل ان تناط بحصول تمام المسمى ومعناه ان الحكم اذا علق بشيء وبني عليه كانقضاء العدة
بوضع الحمل الثابت بقوله حتى يضعن حملهن توقف ثبوته على تحقق ذلك الشيء بتمامه لان الشيء ظاهر في
تمامه فلا يتحقق الانقضاء في المثال الا بخروج الولد اجمع وذلك ان الوضع خروج الولد والولد اسم للكل
وكذلك الوصية فيشترط في تعلقها به خروجه باجمعه حيا ومثله في التعليق بالتمام اجزاء الحج اذا مات المحرم
بعد دخوله الحرم فيشترط دخوله اجمع وفي الطواف خروجه بجميع بدنه واما قوله الاصل عدم تداخل الاسباب
ففي اواخر الكتاب في قواعد العبادات والنص على ما في غير نسخة واحدة الاصل في الاسباب عدم تداخلها
وهذا الاصل قدمر الكلام عليه وان سببية الاسباب قاضية بتاثير كل منهما فكان الاصل فيه بمعنى الراجح
القطعي او استصحاب التاثير من حال الانفراد الى حال الاجتماع واما قوله الاصل في البيع اللزوم فبعد
القاعدة السابقة باثنتي عشرة ثم قال وكذا في سائر العقود ثم اشار الى انه قد يخرج عن هذا الاصل بعلل خلو جية
لخروج البيع الى الفسخ والانفساخ بامور منها اقسام الخيار المشهورة وخيار فوات شرط معين او وصف
معين او تلف المبيع المعين او الثمن المعين قبل القبض او في زمن الخيار للمشتري وان كان بعده والاقالة
والتحالف عند التخالف في تغيير المبيع او الثمن او تقديره على قول او تبعيض الصفقة او نحو ذلك قال واما
سائر العقود فمنها ما هو لازم من طرفيه كالنكاح والاجارة والوقف والصلح والمزارعة والمساقاة والهبة
في بعض الصور والضمان باقسامه عدا الكفالة وفي المسابقة قولان ومنها ما هو جائز من طرفيه وهي الوديعة
والعارية والقراض والشركة والوكالة والوصية والجعالة لانتظام المصالح بجوازها والا لرغب عنها اكثر
الناس للمشقة بلزومها ويلحق بالوكالة تولية القضاء والاوقاف والمصالح المعينة من قبل القاضي
وقيل لا يجوز عزل القاضي اقتراحا فيكون لازما من طرف واما عزل نفسه فجائز عند وجود من هو بالصفات
والا تعين البقاء ومنها ما هو لازم من طرف جائز من اخر وهو الرهن وكفالة البدن وعقد الذمة والامان
قيل والهبة من ذي الرحم او مع القربة او مع التعويض او مع التصرف قال ويظهر اللزوم من الطرفين اذ
لا يجب على الواهب القبول بفسخ المتهب لانه ملك جديد اما الكتابة فقد قال ابن حمزة رح بجوازها مشروطة
من الطرفين ومطلقة من طرف العبد والشيخ وابن ادريس على لزوم المطلقة من الطرفين والمشروطة من
طرف السيد والفاضل على لزومها من طرفيها ومنها ما يكون في مبدئه جائزا ثم يؤول الى اللزوم كالهبة
بعد القبض وقيل لاحد الاربعة السابقة والوصية قبل الموت والقبول وتلزم بعدهما هذا تمام ما في القاعدة
والدليل على ثبوت هذه القاعدة بعد قوله عن من قائل اوفوا بالعقود هو ان المصلحة الباعثة على شرع البيع
وغيره من العقود الناقلة للعين او للمنفعة ووضع ما يدل على الانتقال تقتضي ان يكون على وجه اللزوم

لكن جريانها في مطلق العقد حتى تتناول ما ليس بناقل بابه قوله في الجايزة لانتضام المصالح بجوازها الخ
فان ذلك قاض بان جوازها جار على الاصل وقد يقال ان وضع العقد وجعله سببا للغرض المقصود
يقتضي ذلك فان الظاهر المنساق من الجعل والتقرير وقول المقرر كالوالي ونحوه هذا سبب لهذا
انما هو اللزوم ولا ينافي ذلك اقتضاء المصلحة وقضاء الحكمة بالجواز في بعض المواطن كالعقود المذكورة
او من احد الجانبين كالقسم الثالث او في حال دون حال كالرابع فان هذا باعتبار نفس الامر وذلك باعتبار
ظاهر التقرير والجعل وعلى هذا فالخيار في البيع وغيره على خلاف الاصل يحتاج الى الدليل وكذلك جواز
ما جاز من العقود مطلقا او مقيدا ومن الناس من يذهب الى ان الاصل في العقود الجواز متعلقا باصل
العدم فان اللزوم امر زايد لابد في اثباته من دليل ولو لم يكن لنا الا نص الكتاب لكفى اذ الاصل مع النص
بل التحقيق ان مجرد النقل كاف في اللزوم اذ لابد في الانتقال ثانيا من دليل واما قوله الاصل في العقود
الحلول فبعد هذه بعث والنص الاصل الحلول في العقود والمعنى ان الواجب المقطوع به في العقود حلول
التاثير وذلك لان العقد ايقاع واثر الايقاع مقارن له بالبديهة اذ لا يشتبه على احد انه بمجرد الايجاب
والقبول في عقود المعاوضة ينتقل كل من العوضين الى ملك صاحب الاخر عينا كان كما في البيع والهبة
المعوضة والصلح على الاعيان او منفعة كما في الاجارة والنكاح وفي غيرها يترتب الاثر انتقال ملك كما
في الوقف والهبة التي لم تعوض والضمان والجعالة ونحو ذلك او غيره كالوكالة والوديعة والعارية و
الشراكة ونحوها ثم بالانتقال والتاثير يتحقق التسلط على التصرف فيما انتقل اليه من عين او منفعة ويثبت
له المعنى الذي حدث له بواسطة العقد لكونه وليا او مستعيرا او شريكا او نحو ذلك فكان ذلك اصلا اصيلا
لا يجوز الخروج عنه الا بدليل وح فاذا وقع العقد كان له المطالبة في الحال الا ان يضرب اجلا او يكون ماخوذا
في العقد كما في السلم بالنسبة الى الثمن واما قوله الاصل في الميراث النسبي التولد وفي السببي الانعام
بالعتق فبعدها باوراق في قواعد الميراث والنص هكذا الاصل في الميراث النسبي التولد فمن ولد شخصا
ترتب عليه طبقات الارث وفي الميراث السببي الانعام بالعتق او الضمان او الولاية والنسب مقدم
لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في وجود العتق لنفسه ثم الضامن لانه صنع خاص ثم الامام ع هذا
تمام القاعدة والمراد بالاصل ههنا معناه اللغوي اعني ما يبتني عليه فان العلة التي يبتني عليها النسبي
هو التولد والعلة التي يبتني عليها السببي هي الانعام وان كان له علة اخرى وهي الزوجية وغرضه بيان
وجه ترتب طبقات الارث وقوله ومن ولد شخصا الخ يريد ان المولود اذا ولد امكن ملاحظة الطبقات
الثلث باعتباره فهو بالنسبة الى ابيه من الطبقة الاولى والى اخيه او اخته من الثانية والى اخيه او بني اخته
من الثالثة وهو معنى ترتب الطبقات عليه او المراد ان ما وراء طبقته لا ترث مع وجود طبقته وهكذا
لا ترث طبقة متاخرة مع وجود المقدمة فاول الطبقات الولد والاب ثم الاجداد وان علوا والاخوة وان
سفلوا ثم الاعمام والاخوال وان علوا واولادهم وان سفلوا ثم المعتق ثم ضامن الجريرة ثم الامام والزوجية
تجامع الجميع فلا ترتب بينها وبين غيرها وليست لها الطبقات فمن ثم اعرض عنها وضمان الجريرة عقد يقع
بين الاثنين يقول احدهما دمك دمي ولحمك لحمي وثارك ثاري وحربك حربي وسلمك سلمي ترثني وارثك
فيقول الاخر قبلت فيلزمهما جميع ما اشتمل عليه العقد ويتوارثان عند انتفاء الطبقات الاربع السابقة
واما قوله الاصل في هيئات المستحب الخ فاخر اصل ذكر في اخر الكتاب ذاك وقد خولف في مواضع منها ترتيب
الاذان وصفة الاصحاب بالوجوب ومنها رفع اليدين في جميع تكبيرات الصلوة وصفة المرتضى بالوجوب
ومنها وجوب القعود في النافلة او القيام تخييرا ان قلنا بعدم جواز الاضطجاع وهذا و ترتيب الاذان

بمعنى

بمعنى الشرط ومنه وجوب الطهارة للصلوة المندوبة ويسمى الوجوب غير المستقر انتهى وامتناع زيادة الوصف
على الموصوف باعتبار لزوم اجتماع النقيضين وذلك ان الموصوف مع صفته التي هي في الحقيقة جزء صوري
اذا كان الاتيان بهما معا مستحبا فلو جاز ان يكون الاتيان بالصفة مع ذلك واجبا لزم اتصافها بالاستحباب و
الوجوب في حالة واحدة وذلك تناقض فان مقتضى الاستحباب جواز الترك ومقتضى الوجوب امتناعه فكان
الاصل على هذا بمعنى الراجح القطعي ويتوجه انه اراد بقوله ان تكون مستحبة ظاهره منعنا لمخالفة الامثلة المذكورة
لهذا الاصل اذ الهيئة في جميعها مستحبة ايضا لجواز تركها ترك ذيها وان اراد به ان لا تزيد على الاستحباب ولو
بما يجامعه من اللزوم الشرطي كما يشعر به الاستثناء والامثلة فالهيئة في جميع ذلك كما عرفت مستحبة كذي الهيئة منعنا
عليه ثبوت هذا الاصل اذ لا دليل بل قد نقول ان الاصل بالعكس وهو ان تزيد هيئة المستحب بالوجوب الشرطي
الذي هو عبارة عن لزوم الاتيان بها مع المركب وان كان الكل مستحبا وذلك لان العبادة توقيفية والاصل
فيها المنع لحرمة التشريع فاذا وضعت عبادة مستحبة على هيئة من الهيات امتنع الاتيان بها على هيئة اخرى
للاصل المذكور والتشريع فكان الاصل في هيئة كل مستحب ان تزيد على استحبابه بالوجوب الشرطي فكان هنا
مما اطلق عليه اسم الاصل وليس باصل وقد سبق لغيره به وبالجملة فاطلاق اسم الاصل في جميع هذه المقامات
صحيح الا في اربع هذا احدها الثاني قوله الاصل عدم صحة العقد لما عرفت من ان صحته انما هي باعتبار اصل
السببية والوضع وهو انما استعمل عند الشك في كيفيته وقوعه والاختلاف في اشتراطه بشرط مفسد ومعلوم ان الاصل
ح هو الصحة لا عدم الصحة الثالث قوله الاصل عدم تحمل الانسان الخ فانا لم نعرف فاذا اراد به وعلى ما ذكرناه اخيرا
يكون له وجه صحيح الرابع قوله الاصل في الميراث الخ لما عرفت من انه لغوي والاطلاق في الاصطلاح انما ينزل على الاصطلاحي
ثم رفع اليدين في التكبير ليس هيئة له وانما هو على القول به واجب اخر مقارن للتكبير ان قلنا بان اخذه باخذه
وانتهائه بانتهائه او متصل به ان قلنا بان بعده انما هي هيئة التكبير هيئة قولنا الله اكبر ثم ان كان غرض المص
حكايته كلما اطلق الشهيد عليه اسم الاصل فقد اهمل كثيرا وان كان ما يتهم بشانه وتمس الحاجة اليه والتفريع
عليه لم يحسن حكايته مثل اصالة عدم العلة وعدم الكرية مع ان الشهيد ره لم يجعلها عنوان قاعدة بل مما نهما
في الترجيح مع انه ربما اهمل ما يهتم به كما ذكره بعد القاعدة التي ذكر فيها اصالة الحلول في العقود من ان الاصل
تسلط المالك على التصرف في ملكه وهذا اصل جليل ينتفع به في ابواب المعاملات والحق ان غرضه مجرد التمثيل قوله وفي
الاكثر اخرج مواضع الخ يريد انه في الاكثر هذه الاصول لم يستثن بعض ما خرج عنها قوله وانت بعدما
احطت الخ انت تعلم ان اقصى ما ينتفع بمعرفة الشرايط معرفة ما صح الاستدلال فيه بالاصل من المقامات
المخصوصة وما لسلك كان تعرف بملاحظة الشرط الاول صحة الاستدلال باصل البراءة على براءة كل من ادعى عليه
من دون بينة وبراءة الذمم من التكليف بكل ما لم يرد فيه دليل وبراءة مستعمل الماء وساير المايعات المجهولة
الحال من وجوب التطهير للصلوة وغير ذلك مما لا يحصى وفساد الاستدلال به في مسئلة الانائين وهكذا الامر في
كونه اصلا يصح الاستدلال به والرجوع اليه عند عدم المانع وانتفاء المعارض كما هو الغرض على ما يقتضيه كلام
السابق ويدل عليه قوله مثلا الخ على ان ما مثل به وجعله انموذجا لم يبين فساده من مراعات الشرايط بل من
مراعات الفروع وقد يجاب بان هذه الاصول لما رجع اكثرها الى اصل العدم وكان نسبتها اليه كنسبة الجزئيات
الى كلياتها وكانت في مقامات مخصوصة يمكن تعرف ما يلزم من الاخذ بها من اثبات تكليف او نفي ضرر
مسلم او عدم ذلك امكن تعرف صحتها من فسادها بمراعاة تلك الشرايط مثلا اعتبار اصالة عدم بلوغ الماء
كرا في اصالة عدم القبض الصحيح او اصالة عدم معرفة المشتري بصفة البيع قاض بثبوت حكم على من استعمل
بماء في الاول وعلى البايع في الاخير بنا وهو وجوب رد الثمن مثلا وهكذا غيران هذا مستلزم فساد جميع هذه

الاصول كما عرفت في الكلام على الشرط الاول واما المثال المذكور فانما لم يجئ فساده من مراعاة الشرايط لانه لا يرجع
الى اصل العدم لكنه ظهر من مراعاة القاعدة الشرعية الحاكمة بثبوت الخيار قبل التفرق وانما كانت مدركا
لفساده لدلالتها على ان اللزوم عارض يحصل بالتفرق وغيره من الشرايط فكيف يكون اصلا وانت تعلم انه
بعد قيام الحجة على اصالة اللزوم ورجحانه بل على اصالة عدم انتقال العوض عمن انتقل اليه لم يمتنع اثبات
حال يجوز فيه الفسخ بالدليل **قوله** ليس له وجه قد عرفت جهاته من العقل والنقل بل جريان هذا الاصل
في ساير العقود وسقوط الخيار بدليل لا يقدح في التاصل كما لا يقدح ساير ما خرج عن الاصول اذ ما من اصل
الا وقد خرج عنه خوارج

الكلام على القسم الرابع من الادلة العقلية

قوله والحق الخ قد يقال ان هذا والخامس قسم
واحد مغاير لاصل البراءة وهو التمسك بعدم الدليل اما على الزايد كما في الرابع او على الكل كما في الخامس و
الفرق بينه وبين اصل البراءة انك في اصل البراءة تقول الاصل براءة الذمة فلا بد في الشغل من دليل وفي
هذا تقول تتبعنا فلم نعثر على دليل ولو كان هذا الحكم ثابتا في نفس الامر لنهض عليه دليل واحدهما غير الاخر
والى يتحدان ومقتضى الاول نفي التكليف وان جاز ثبوته في الواقع بخلاف الثاني فان قضيته نفي الحكم في
الواقع وبالجملة يصح التعلق بكل منهما مع فرض انتفاء الاخر بل امتناعه او لست تتعلق باصل البراءة فيما
لا تعم به البلوى ولا تتعلق بعدم الدليل الا فيما تعم به وتتعلق في الحكم بعدم ظهور الدليل اقصى ما هناك انه
بعد ثبوت حجية اصل البراءة صار بحيث كلما صح لك ان تتعلق بعدم الدليل يصح ان تتعلق باصل البراءة
فلعل التسامح في دعوى الاتحاد وانما جاء من هذا ونحوه والتحقيق انه اذا فقد الدليل على الزايد او على
تمام الشيء المتنازع فيه فان توفر شرط صحة التعلق بعدم الدليل صح التعلق به وباصل البراءة والا فباصل
البراءة فكان الاخذ بالاقل عند عدم الدليل قد يكون لعدم الدليل وذلك اذا كان مما تعم به البلوى وح
فيدل على انتفاء الحكم في الواقع وقد يكون لاصل البراءة فيدل على انتفاء التكليف ولما كان التمسك باصل
البراءة مع الاخذ بالاقل عند عدم الدليل ممكنا على كل حال عمت البلوى ام لم تعم وكان الاخذ بالاقل ليس هو في
الحقيقة بدليل وان اشتهر هذا العنوان وحسب في عداد الادلة جعل في المعتبر قسما من البراءة لان الدليل
في الحقيقة بدليل وان اشتهر هذا العنوان وحسب في عداد الادلة جعله في المعتبر قسما من البراءة لان الدليل
في الحقيقة انما هو البراءة لا الاخذ بالاقل فانه مدلول وجعله في الذكر راجعا اليها فان التمسك به تمسك
بها في الحقيقة لما عرفت من انه مدلول لا دليل وكيف كان فقد بان ان الرابع ليس بدليل ولا قسم اخر زايد
انما القسم الزايد المغاير لاصل البراءة هو الخامس **قوله** واعلم ان التمسك بهذا القسم لا يكاد
يصح الخ اذا كان هذا القسم راجعا الى اصل البراءة كما حقق وحكي وحجية اصل البراءة فيما تعم به البلوى
مما لا كلام فيه بل وحجية عدم الدليل وفيما لا تعم على التحقيق فكيف صح له ان يقول ان التمسك لا يكاد يصح الا مع
الدليل اذا قام الدليل من اجماع وغيره فالحجة هي الدليل لا في الاصل فان قلت عساه يريد بقيام الدليل على
ثبوت الاقل الدلالة على الاقل لا بشرط حتى يصح التمسك في نفي الزايد باصل البراءة قلت ان الاخذ بالاقل
عند عدم الدليل انما ياخذ به اذا كان مجمعا عليه سواء عول على اصل البراءة او على عدم الدليل ولا كلام لاحد
في ذلك انما الكلام في نفي الزايد مع انه قوله والا فشغل الذمة الخ يا باه الاقل دون الاكثر اي لا غير فالحجة
على نفي الاكثر انما هو ذلك الدليل لا هذا مع ان الناس انما يتعلقون به عند الشك في الاكثر وان اراد
ما يدل على ثبوت الاقل في الجملة مع جواز الاكثر لم يكن لقوله والا فشغل الذمة الخ معنى اذ لا علم ح بشغل الذمة
فان قلت عساه يريد قيام الدليل على الاقل في الجملة مع ثبوت التكليف بالمجمل حتى اذا لم يقم دليل على الاقل
كان الشغل في الجملة مع ثبوت التكليف بالمجمل حتى اذا لم يقم دليل على الاقل كان الشغل ثابتا في المجمل قلت

كلام في ان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية

ثبوت

ثبوت ما يدل على الاقل في الجملة لا يبطل دلالة المجمل على الشغل فكيف يصح التعلق بهذا القسم ح انما يبطل لو
كان بيانا له وانما يكون بيانا لو دل على ان التكليف بالاقل لا غير وقد عرفت انه ح لا يحتاج الى التعلق بهذا
القسم اللهم الا ان يكون اخرجه مخرج الهزل والغرض بيان عدم صحة الاستدلال بالمرة اي انه لا يصح التعلق
به الا مع دليل يدل على ذلك لان شغل الذمة معلوم بالاجمال فكيف يكتفى بالاقل مع عدم ما يدل على الاكتفاء
به وهذا كما تقول فلان لا تقبل شهادته الا مع عدلين وهو مع شدة بعده عن الظاهر وخروجه عن قانون
الاستدلال وكلام العلماء في المسائل العلمية فانه مبني على الجل انه مخالف لما قدمه وارتضاه من انه قسم
من اصل البراءة وهو عنده من جملة الادلة قطعا **قوله** والا فشغل الذمة معلوم الخ المعلوم انما هو
شغل الذمة بالاقل واما بالزايد فغير معلوم واصل البراءة ينفيه وكذلك استصحاب حال العقل واصل
العدم الصرف وعدم الظفر بالدليل لكن هذا يخص ما تعم به البلوى على ان المعروف بين الاصحاب هو الاخذ
بالاقل في غير التكاليف كالديون ونحوها تمسكا باصل البراءة وانما يعرف الاحتياط بالاكثر في التكاليف
كان تشك في ان الفوائت عشر او عشرون ونحن نطالبهم بالفرق وانما يوجب الاحتياط حيث يعلم القدر
المطلوب ويقع الشك في الاداء فذلك الشغل اليقيني الذي يستدعي البراءة اليقينية وقد خرج بعض اصحابي
للفرق وجها وهو ان ما شك فيه من الفوائت يرجع الى الشك في الاداء وذلك ان مقدار التكاليف كالصلوة
والصيام معلوم لدى المكلف بالفعل او بحيث يعلم يمكن استعلامه فمن شك فيما فاته من صلوة او صيام
بعد بلوغه سنة مثلا كان ما كلف به منهما صلوة الدهر وشكه فيما فاته منهما شك في مقدار ما ادى كمن
علم ان لزيد عليه مائة وادى اليه منها وشك في مقدار ما ادى والمثال المطابق الدين المضروب نجوما فيفوته
البعض ويشك في مقدار ما فات او ليس ذلك شكا فيما ادى ويؤخذ بالاصل ولا يحتسب الا المعلوم وهذا
بخلاف ما شك في ثبوته عليه من الدين فان الاصل براءة الذمة منه الا ما علم اشتغالها به وكذلك التكليف
اذا كان بهذه المثابة كان يشك في فوائت من صلوة الزلزلة او الكسوف وهو لا يعلم لمجموع ما وجب و
كذلك النذور من صلوة او صيام او قراءة او حج او عمرة او صدقة او نسك او غير ذلك حيث لا يعلم ما نذر
فان الاصل في ذلك كله البراءة ولا يكلف الا بما تطمئن به النفس والذي يؤيد هذا ويدل على ان القوم
ما ياخذون بالاقل ويتعلقون في نفي الزايد باصل البراءة ولا يعرفون التعلق بحديث الشغل اليقيني في اثبات
الزيادة المشكوك فيها عدم الاخذ بالاقل في الادلة كما سيأتي تحقيقه فان قلت الشك اذا كان بين متغايرين
لم تطمئن النفس باحدهما افتراك تمنع من التكليف باحدهما وتنفيه على علم فان اوجبتهما معا لتحصيل يقين
البراءة فلا اوجبت الكثير فيما اذا وقع الشك بينه وبين القليل وبالجملة ان كان تحصيل اليقين واجبا وجب
في الكل والا لم يجب والفرق بامكان التمسك باصل البراءة والاكتفاء باحد الامرين في احدهما دون الاخر
غير مجد قلت ان كان الشغل باحدهما معلوما فعدم الشغل بكليهما معلوم ايض ودعوى وجوبهما من
باب المقدمة ممنوع فان ذلك انما هو حيث يكون ذو المقدمة معلوما ويتوقف على شيء فيجب لوجوبه كالحج
على قطع المسافة او المحصور يشتبه بغيره كما في مسئلة الانائين اما ايجاب كثرة لدخول الواجب فلا والشان
في اثباته واقصى ما هناك التخيير كما اذا اجتمعت الامة على قولين او ثلثة وهي طريقة الشيخ وغيره سلمناه
لكن انما نلتجي الى التكليف بما يزيد على الواجب لعدم المندوحة كما في المتغايرين اما ما امكن التعلق فيه باصل
البراءة كما نحن فيه فلا **قوله** وقد عرفت ما في حجية الاصل الخ يشير بذلك الى ما ذكره في الشرط الثاني من شرائط
التمسك بالاصل اعني عدم الافضاء الى الاضرار يسلم من ان جواز التمسك باصل براءة الذمة والحال هذه
غير معلوم وحاصله ان المعلوم من جواز التمسك باصل البراءة انما هو حيث لا يكون هناك ما يدل على

الشغل وذلك لاختصاص دليل حجية هذا الاصل به اعنى لزوم التكليف بما لا يطاق والتكليف بغير المعلوم
وقد قال صلى الله عليه وآله رفع عن امتى ما لا يعلمون اما اذا علم اشتغال الذمة ولو فى الجملة كما نحن فيه فجواز التمسك ح به
غير معلوم لعدم لزوم التكليف بما لا يطاق للتمكن من الاتيان بما كلف به قطعا بالاتيان بكل ما وقع الاشتباه
فيه من باب المقدمة ولعدم دخول مثله فى الخبر ونحن نقول ان كان الكلام فى الاقل الذى علم التكليف
به فلا كلام لاحد فيه وما كنا لنتعلق باصل البراءة فى نفى ما علم بالدليل واى اصل يبقى بعد قيام الدليل
وان كان فى الزائد الذى لم يقم على التكليف به دليل وانما اقتضاه الاحتمال لقول قائل او امارة لا تبلغ
الى حد الدلالة فذلك محل التمسك باصل البراءة واى فرق بين الزيادة وبين تمام الشئ بعد انتفاء
الدليل كما هو المفروض وهو عين التكليف بغير المعلوم اى بما لم يعلم التكليف به من قبل الشارع وهو
التكليف بما لا يطاق والتمكن من الاتيان بالمشكوك فيه لا يغنيه فان لزوم التكليف بما لا يطاق لم يجئ
من عدم التمكن من الاتيان بالفعل بل من ارادة الامتثال بما يريده من دون ان يعلم ما يريده والا فنحن
متمكنون من الاتيان بما لم يقع فيه شك ايض اتراك توجبه لجواز ان يريد كلما تمكنا منه ولم يكن فيه علينا
مشقة نعم لو جاءنا كلما شككتم فيه فأتوا به لصح وانتفى التكليف بما لا يطاق لانه طريق علم بما يريد مع
ما فى ذلك من الظلم واهمال اللطف الواجب ولئن حيل بيننا وبين التعلق باصل البراءة ففى استصحاب
حال العقل واصل العدم وعدم الدليل حيث يتوفر شرطه ما يغنى عن التعلق بغيره على ان تجويز
ارادته والتكليف به لو كان مانعا من التمسك باصل البراءة لامتنع التمسك به من راس فانا انما
نتمسك به حيث نجوز ارادته ولا نتمسك به حيث يدل الدليل على عدم ارادته من اجماع او غيره ونقطع
بعدم التكليف به للاستغناء بالدليل والقطع عن التمسك بالاصل اللهم الا ان يكون للتأييد قوله
القسم الخامس الخ يرجع هذا القسم الى الاستدلال بالعادة وهو مغاير للبراءة الاصلية كما عرفت
وكما يمكن ان يتمسك به فى نفى اصل الشئ اذا كان مما تعم به البلوى كذلك يمكن فى نفى الزيادة اذا كانت
منه وعرفت ان الرابع اعنى الاخذ بالاقل الذى بان انه ليس بدليل ولا قسم من الاقسام كما يرجع الى اصل
البراءة يرجع الى هذا ايض بمعنى انه كما يمكن ان يتمسك فيه بالبراءة الاصلية يمكن ان يتمسك فيه بالبرائة
الاصلية يمكن ان يتمسك فيه بعدم الدليل ان كان مما تعم به البلوى قوله مع استحالته عندنا اى
مع استحالته بيان المقدمتين اللتين هما ظهور جميع الاحكام من معادنها والاحاطة بطرق الادلة
عندنا وذلك ان عدم العثور على الدليل ليس فى حد ذاته دليلا بل ان كشف عن الواقع وافضى بنا الى ما
فى نفس الامر وانما يتصور الكشف عادة بعد احراز المقدمتين ولا يتصور الاحراز عندنا الا فيما تعم
به البلوى وكذلك عند المخالفين لما عرفت فى اول القسم الثالث غير انهم لا يشترطون القطع واليقين
بل يكتفون بالظن ولا ريب فى حصول الظن بعدم الحكم عند انتفاء الدليل فيما لا تعم ومن لا يأخذ بالظن
حتى يرجع به الى اليقين لا يجعل عدم الدليل دليلا على عدم الحكم الا فيما تعم به البلوى قوله قال فى الذكرى
الخ مضى ما فيها بعد ان قسم ما لا يتوقف على الخطاب من دليل العقل الى خمسة وعد ما يستفاد من
قضية العقل كقضاء الدين ورد الامانة اولا والتمسك بالبراءة الاصلية ثانيا الثالث لا دليل على
كذا فينتفى وكثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع التام ومرجعه الى اصل البراءة وقد عرفت
انهما غيران ثم قال الرابع الاخذ بالاقل عند فقد دليل على الاكثر كدية الذمى عندنا لانه المتيقن فيبقى
الباقى على الاصل وهو راجع اليها وقد عرفت انه ليس بالدليل وان معنى رجوعه الى البرائة كونها
هى الدليل عليه لانه قسم منها وان ذلك غير مختص باصل البرائة بل كما ترجع اليه ترجع ايض الى عدم الضفر

بالدليل

بالدليل بعد التتبع والى استصحاب حال العقل وغير ذلك قوله والظ ان الفقهاء الخ انما يظهر ذلك
من خص هذا القسم بما تعم به البلوى لما قدمناه اما من اطلق فظاهر الاستدلال على عدم التكليف به
كيف لا وهو ينادى برجوعه الى اصل البرائة ولا معنى لذلك فيما يظهر الا ان الاستدلال بعدم الدليل
يرجع الى الاستدلال باصل البراءة وانما يتعلق بعدم الدليل للدلالة على توفر شرطه والحاصل انهم تارة
يتعلقون فى النفى باصل البراءة ثم يشيرون الى توفر شرطه فيقولون ولا دليل وتارة يتعلقون فيه بعدم الدليل
ثم يشيرون الى اصله فيقولون والاصل البراءة ولما اشتهر ذلك صاروا يتعلقون بعدم الدليل على الاطلاق
من دون اشارة الى الاصل لشهرته كما انهم كثيرا ما يتعلقون بالاصل من دون اشارة الى عدم الدليل للعلم بالاشتراط
ثم لما فشا ذلك عدوا عدم الدليل فى الادلة اى فيما يستدل به وقال قائلهم ان مرجعه الى اصل البرائة وهم يريدون
ان الاستدلال به فى الحقيقة استدلال باصل البرائة ومن هنا يظهر لك وجه عد الاخذ بالاقل فى الادلة فان
الشان فيه جرى على هذا النمط كلما شكوا فى الزيادة اخذوا بالاقل متعلقين باصل البراءة ثم لما اشتهرت
هذه الطريقة وظهرت حجة الاخذ بالاقل صاروا اذا وقع الشك فى الزيادة قالوا يجب الاخذ بالاقل ولنا
الاخذ بالاقل من دون اشارة الى دليله اعنى اصل البراءة ثم عدوه فى الادلة وقالوا انه يرجع الى اصل البراءة
اى ان الاستدلال به استدلال باصل البراءة وهذا اصدق شاهد على اشتهار ذلك فيهم وان التعلق
فى امثال هذه المقامات بدعوى ان الشغل اليقينى لا بد فيه من البرائة اليقينية مما لا يعرفه القوم وانما
نشأ من تشكيكات بعض المتأخرين واحتياطاتهم وقد ذكر السيد الشارح ههنا ان مرجع هذا القسم والبراءة
الاصلية الى عدم وجدان الدليل غير ان منهم من يدعى الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود فيقول لم
اجد فلا دليل فى الواقع فلا تكليف ومنهم من ينفيها وهم يقول لم اجد الدليل فلا تكليف وقد يقال ان
اراد انهما فى الحقيقة عبارة عن عدم الدليل وانهما قسمان منه فهذا القسم كما قال بل هو عينه وليس فى
الادلة عدم دليل غيره واما البراءة الاصلية فمعلوم انها غيره وانها عبارة عن فراغ الذمة من الشغل
واقصى ما هناك ان الاستدلال بها مشروط بعدم وجدان الدليل وان اراد توقف الاستدلال بهما على
عدم الدليل ودورانه فهذا فى البراءة الاصلية حق واما فى هذا القسم فهو عينه والجواب ان المراد هو
الثانى اعنى الدوران لكن هذا القسم ليس هو عدم وجدان الدليل كى يلزم اتحاد الراجع والمرجع بل هو
عدم الدليل وظاهره العدم فى نفس الامر فقال ان مداره على عدم الوجدان لكن يبقى ان ظاهره استثناء خلافهم
فى الملازمة ان منهم من يقول ان البراءة الاصلية مع مراعاة شرطها اعنى عدم قيام الدليل دليل مفض الى
الواقع مع انها دليل ظنى عند الكل نعم ربما كثيرا ما يجامع البراءة هذا القسم وذلك فى كل موضع تعم به البلوى
فينكشف الواقع لكن الكشف انما هو من هذا لا منها قوله والحق عندنا الخ يريد انه لا يتصور التعلق
بهذا القسم عندنا صورة اذ لا يكاد يوجد واقعة عمت بها البلوى ام لم تعم الا ولها عندنا دليل عموم
او خصوص وفرض الاستدلال بهذا القسم عدم العثور على الدليل بعد التتبع التام اما مطلقا كما
هو ظاهر اطلاق جماعة او فيما تعم به البلوى كما هو التحقيق وعليه المحقق قلت انما يريدون عدم الدليل
على الحكم الذى يدعيه الخصم ونحن ننفيه نعم تصلح مدركا ومتعلقا للنافى فكان ذلك لنا فى تعلقنا فى
نفى الحكم المدعى بعدم الدليل والحاصل ان ما دل على وضع ما حجب الله علمه وعلى اطلاق ما لم يرد فيه
نهى ما يدل على حجية هذا القسم كما يدل على اصل البرائة واصل الاباحة فكان ثبوت ذلك فى الاخبار
موكلا له او مقوما لا مسقطا عن الاعتبار هل نريد بقولنا عدم الدليل الا عدم ورود امر ان كان النزاع
فى تكليف او نهى ان كان فى اباحة او خطاب وضع ان كان فى سببية شئ او شرطيته او مانعيته وعدم

نهوض اجماع على ذلك او قيام ضرورة فاكتفينا عن ذلك كله بقولنا عدم الدليل الا انكرت ذلك في اصل البراءة واصل الاباحة والاستصحاب وغيرها من الاصول والضوابط اولست تعلم انه من اصل اصلوه ولا قاعدة ضبطوها الا ولهم على حجيته دليل خطاب شرعي او ما يقوم مقامه من اجماع او غيره كيف ووضيفتهم انهم يراعون المدارك ويقتنصون منها الاصول والضوابط ولما كان الاصل والضابط عبارة عن حاصل الدليل وثمرته وربما قام عليه ادلة من عقل ونقل خصوه بالذكر واين نفع اخبار الاحاد من الاصول الثابتة ومن ثم لا تراهم يستدلون على اصولهم باخبار الاحاد بل ان ذكرها بعضهم فعلى وجه التاييد نعم اذا كان خبرا متواترا واما ما جاء في التوقف والاحتياط فلا يصلح ان يكون ملاكا لحكم ما نحن فيه لانه انما جاء فيما تشابه امره لا فيما لم يرد فيه دليل فبقي على اصل البراءة واصل الاباحة

القسم السادس استصحاب حال الشرع قوله وهو التمسك بثبوت ما ثبت الخ لا ريب ان الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما ثبت لشيء في الزمن السابق واستمراره الى الزمن اللاحق وهو الذي اردنا بقولنا من قبل وان ثبت لشيء في الزمن الثاني ما ثبت له في الزمن الاول فان حكمك عليه بالبقاء واثباتك له في جميع الازمنة استصحاب له وانكباب عليه فاما الاستدلال بثبوته في الزمن الاول على ثبوته في الزمن الثاني فليس هو الاستصحاب بل مبني عليه والخطب سهل وكيف كان فليس ذلك من خواص هذا القسم بل هو شامل لجميع انحاء الاستصحاب وقد عرفناك من قبل ان الاستصحاب ينقسم باعتبار الامر المستصحب الى اربعة اقسام الاول ما يسمى باستصحاب حال العقل وهو استصحاب حالة وصفة للمكلف تبتني على حكم العقل بالحسن والقبح وهو استصحاب البراءة الثابتة قبل التكليف وقريب منه استصحاب عدم الحكم الى ان يظهر الدليل وقد عده في المعتبر ثانيا والحق انه متناول للاول ولما يرجع اليه وذلك لان الحكم ان كان تكليفيا فهو استصحاب اصل البراءة وان كان وضعيا رجع اليه لترتب التكاليف عليه الثاني استصحاب حال الشرع وهو استصحاب حالة وصفة وامر يثبت شرعا للمكلف بواسطة حكمه وجعله وتقريره وبالجملة حكمه الوضعي ثم ان كان في محل النزاع والشك في قدح العارض سمي باستصحاب حكم الاجماع وربما خص استصحاب حال الشرع بهذا ايضا وذلك كاستصحاب الطهارة عند خروج الحدث من غير السبيلين وغيره كالمذي من احدهما واستصحاب واجد الماء في الاثناء للطهارة وصحة الصلوة وملك الصيد عند عروض الاحرام والنكاح واباحة الوطي عند قول الزوج انت بريه او خلية ونحو ذلك من الالفاظ التي يشك في وقوع الطلاق بها وكذا استصحاب الحالة الاولى عند كل صفة يشك في وقوع العقد والايقاع بها وان كان عند الشك في عروض القادح حيث لا نزاع بين العلماء فمطلق الاستصحاب او استصحاب الحال بناء على تناوله للكل او لما عدا استصحاب حكم الاجماع او استصحاب حال الشرع بناء على تناوله لما عدا استصحاب حال العقل وذلك كاستصحاب الطهارة عند الشك في عروض الحدث او النجاسة والملك والزوجية عند الشك في عروض ما يزيلها وميزه الشهيدان عن قسيميه بانه استصحاب حكم ثبت لثبوت سببه ومثل له بالملك الثابت بسبب من اسبابه فيستصحب عند الشك في زواله ولشغل الذمة الثابت بالاتلاف مثلا فيستصحب عند الشك في الابراء او الاداء وانت تعلم ان استصحاب حكم الاجماع كذلك استصحاب حكم ثبت لثبوت سببه فيستصحب الى ان يثبت رافعه انما الفارق كون احدهما عند الشك في قدح العارض والاخر عند الشك في عروض القادح وعليه يدور الخلاف في الحجية وعدمها والشهيدان جعلا افراد هذا القسم صنفين حكم ثبت لثبوت سببه فيستصحب الى ان يثبت رافعه وحكم ثبت بالاجماع فيستصحب في محل النزاع الى ان يثبت ما يعارضه

ومثلا

و مثلا للاول بالملك الثابت بثبوت احد اسبابه من ارث او ابتياع او حيازة او غيرها وللثاني بالطهارة الثابتة قبل خروج الخارج من غير السبيلين بالاجماع وانت خبير بان الطهارة ايضا حكم ثبت لثبوت سببه من الوضوء او الغسل او التيمم واقصى ما هناك انه وقع ههنا عند خروج هذا الخارج نزاع هل هو رافع ام ليس برافع ولم يقع هناك وهذا القدر لا يصلح ان يكون منوعا اذ لا دخل له مع ان جعل صنف من القسم قسيما لا يخفى ما فيه على انه ربما وقع في الملك ايضا نزاع كما اذا اصطاد ثم احرم والوجه ان يجعلا قسما واحدا وهو استصحاب ما ثبت لثبوت سببه وقع النزاع في رفعه ام لم يقع كما صنع المحقق وسماه استصحاب الحال فانا ما كنا نتعلق بالاستصحاب الا الغرض الثالث استصحاب حكم الشرع وهو استصحاب حكم حكم به الشارع من تكليف او وضع عند الشك في نسخه الى ان يثبت الناسخ سواء اثبت بالاجماع او بالنص ويسمى باستصحاب حكم النص الرابع استصحاب ما لا يدور ثبوته على حكم العقل ولا على حكم الشرع كاستصحاب حيوة زيد وصحته وسقمه وفقره وغناه عند الشك في زوالها ليبني عليه ما يلزمها من الاحكام الى ان يثبت المزيل ومنه استصحاب الحقيقة الى ان يثبت الاشتراك او النقل شرعا او عرفا والعموم الى ان يثبت المخصص والاطلاق الى ان يثبت القيد والظاهر الى ان يثبت التاويل وهذا اعني الاستصحاب الواقع في الالفاظ هو المسمى بالاستصحاب في الموضوع لانه استصحاب في متعلقات الحكم وموضوعاته والشهيدان جعلا هذا القسم اعني الرابع واستصحاب حكم النص قسما واحدا وقد يجعل هذا مع قسيم استصحاب حكم الاجماع واحدا لاشتراكهما في ان كلا منهما استصحاب عند الشك في عروض القادح ولانه لا بد ورعلى كون الامر المستصحب نفس الحكم الشرعي او حالا يثبت للمكلف بواسطة حكمه الوضعي او غيرهما امر وجملة الامر في التسمية ان استصحاب الحال قد يطلق على الجميع وقد يخص لما عدا استصحاب حكم الاجماع كما وقع لابن الحاجب واستصحاب حال العقل يختص بالبراءة ستصحاب ونحوه وبالجملة باستصحاب العدم واستصحاب حال الشرع قد يطلق على ما عدا استصحاب حال العقل كما وقع في الذكرى وقد يخص باستصحاب حال الاجماع المخصوص بما عرفت واستصحاب حكم النص بما شك في نسخه والاستصحاب في الموضوع بالالفاظ قوله وقد اختلف فيه الخ اما ما يكون عند الشك في عروض القادح باقسامه الثلاثة اي الاستصحاب الذي يلحظ لدفع ذلك الشك فلا كلام فيه حتى الاخبارية الا ما يحكى عن بعضهم في بعض اقسامه وهو عجيب كيف وثبوته مما استمرت عليه طرايق الشرايع واستقامت به سيرة العالم سيما في الالفاظ فانه مما لهجت به السنة العلماء اجمع المثبت والمنكر ما زالوا يتمسكون في انكار الاشتراك والنقل باصالة العدم وحكى في الحدايق عليه الاجماع وبالجملة فلولا الاستصحاب في جميع هذه الاقسام لاختل النظام وانسد باب التفاهم فان قلت ذلك اصل العدم قلت هل الاستصحاب الا الاخذ باصل العدم والحكم بعدم تغيير ما ثبت وبالجملة فهو حكم بعدم خاص فان قلت الذي استقامت عليه الطرايق ويدور عليه امر النظام والافهام انما هو الاستصحاب حيث يكون البقاء مظنونا وانتم تستصحبون وان صار مرجوحا قلت لا قائل بالفصل والذي يؤيد ان الناس في مثله متسالمون حتى الاخبارية الا ان يشذ من لا يلتفت اليه ان صاحب الحدايق وهو من اعظم النفاة ذكر ان محل النزاع استصحاب حكم شرعي في موضع طرات فيه حالة لم يعلم شمول الحكم لها وليس ذلك الا استصحاب حكم الاجماع الذي يكون الشك فيه في قدح العارض واما استصحاب حال العقل فيدور مدار اصل البراءة التي هي عدم خاص وقد عرفت انه في التكاليف والوضع اعني الايجاب والجعل مما اجمع عليها الفريقان فمن اعترف هناك وانكر ههنا فقد كابر وتحكم فلم يبق الا استصحاب حال الشرع المسمى باستصحاب حكم الاجماع فمن ثم جعله المص محل النزاع بين الفريقين العامة والخاصة واما اطلاق المنكر انما هو لتخصيص هذا القسم بالذكر فانهم انما يضربون مثال واجد الماء في الاثناء ومن خرج منه الحدث من غير السبيلين او غيره كالمذي من احدهما ونزاع الحنفية في غيره على

بعض الوجوه شاذ وذلك ان شارح الشرح حكى انهم ينفون حجيته في اثبات الحكم الشرعي مطـ وانما يثبتونها في النفي
الاصلي قال وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء
ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه وسياتي عن شارح الدروس منع استصحاب مثل الطهارة والنجاسة
الى ان يثبت ضدهما والرطوبة والحيوة الى ان يثبت ضدهما وابن الحاجب جعل الاستصحاب ضربين استصحاب
الحال ونسب القول بصحته الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم سواء كان الامر وجوديا او عدميا عقليا
او شرعيا واستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه
الى الغزالي وكيف كان فالظاهر ان اقاويل العامة فيه ثلثة القول بالحجية على الاطلاق وهو المحكي عن المزني
والصيرفي واكثر اصحاب الشافعي والقول بعدم الحجية الذي حكاه الشيخ عن كثير من الفقهاء من اصحاب
ابي حنيفة وغيرهم واكثر المتكلمين والظاهر انه في غير الموضوعات بل لا يبعد ان يكون في استصحاب حكم
الاجماع فانه ضرب مثال واجد الماء في الاثناء وعقبه بذكر الخلاف وكيف كان فهو في مذاهبهم واعتمادهم
على الظنون غريب خصوصا من يعمل بالراي والاستحسان الا ان يخص بالمثال ونحوه والثالث التفصيل
الحجية فيما عدا استصحاب حكم الاجماع وعدمها فيه وهو المحكي عن الغزالي وعلى ما ذكرنا من اختصاص النزاع
باستصحاب حكم الاجماع يكون الغزالي من النفاة وتصير القسمة ثنائية واما اصحابنا فالمشهور فيهم
هو القول بالحجية على الاطلاق حسبما ينبئ عنه تصفح كلامهم في الاستدلال وهو الذي حكاه الشيخ وغيره
عن الشيخ المفيد والعلامة والشهيدان واتباعهم قاطعون بالحجية وكتبهم ملاءة من الاخذ به والتعويل
عليه واما الشيخ ره فانه لما ذكر خلاف العامة فيه وحكى نصرة احدهما عن شيخه ابي عبد الله ونصرة الاخر
عن السيد المرتضى قال ولي فيه نظر لكن مذهبه لا يكاد يخفى على متتبع كتبه الاستدلالية كالمبسوط وغيره
واما المحقق ره فقد ظن صاحب المعالم انه يختار مقالة المرتضى وانه اختار مذهب المفيد اولا ثم رجع
الى مقالة المرتضى ثانيا وذلك انه حكى اولا قول المفيد ثم قال وهو المختار ثم حكى مقالة المرتضى ثم احتج
لما اختاره باربع حجج ثم نقل ما يحتج به للمنع واجاب عنه ثم ذكر ما يوهم العدول الى مقالة المرتضى فكيف
يصح على مثل المحقق ان ينص على اختيار امر ويحتج له ويذب عنه ثم يعدل الى نقيضه في مقام اخر من غير
ان يتقادم العهد كلا والمفهوم من كلامه بعد التروي انه يقول بالحجية في جميع اقسامه حتى في استصحاب
حكم الاجماع لكنه يستثني من هذا القسم ما كان محل الاجماع فيه مقيدا بما خلا عن العارض كمثال واجد الماء
في الاثناء بناء على ان الحكم المجمع عليه فيه غير مطلق وانا احكي لك كلامه لتعرف حقيقة ذلك قال ره في اصوله
اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان او يفتقر
الحكم في الوقت الثاني الى دلالة كما يفتقر نفيه الى دلالة حكي عن المفيد ره انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة
على نفيه وهو المختار وقال المرتضى ره لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في
الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة هل يستمر على فعلها استصحابا
للحال الاول او يستانف الصلوة بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني لنا
وجوه وذكر ما سنحكيه في الاحتجاج للقول بالحجية ثم حكى عن المانعين التعلق بما سنحكيه ورده ثم قال ما نصه
والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطـ وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطـ فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله
انت خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب
ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطـ ولا نعلم ان

الالفاظ

٣ ل

الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت
انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع
المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه
فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه هذا كلامه وهو كما ترى صريح
في الاعتراف بصحة الاستدلال باستصحاب حكم الاجماع فان مثال النكاح منه اقصى ما هناك انه شرط ان
لا يكون الدليل الدال على الحكم الذي يراد استصحابه مقيدا مخصوصا بالحالة السابقة كما يراه في مثال واجد
الماء بل مطلقا فكان تفصيلا في استصحاب حكم الاجماع واين هذا من مقالة المرتضى فانه ره يمنع على
الاطلاق وهو لم يختر الاطلاق اولا ليكون ذلك منه اضطرابا بل ذكر الاخذ بالاستصحاب واختاره في الجملة
خلافا على من منع مطـ ثم فصل ما اجمل بل قد نقول ان هذا قول به على الاطلاق فان كل من ياخذ بالاستصحاب
يشترط ما شرطه والا فكيف يعقل مع اختصاص الدليل بما قبل ذلك الحال يبقى الكلام في ان مثال واجد
الماء هل من المطلق او من المختص وهذا لا دخل له في اصل المسئلة وانما هو كلام في خصوص مثال وقوله
اولا فمن قال بالاستصحاب قال بالاول يعني بالمضي في الصلوة انما كان من جهة انهم كثيرا ما يمثلون بذلك
متعلقين بالاستصحاب لكن حكمهم به مبني على دعوى اطلاق الدليل فيه صحة هذه الدعوى او بطلت وليس
يريد باطلاق الدليل عمومه وتناوله للحالة اللاحقة كما قد يتوهم والا فلا استصحاب بل يكون ثبوت الحكم في
اللاحقة حـ بالاصالة وانما يريد عدم الاختصاص بالسابقة كما في المثال فان اباحة الدخول في الصلوة
بالتيمم وصحة الصلوة به مشروط بعدم وجدان الماء فكان مقيدا فكيف يصح سحبه الى غير محل الشرط مع
اتفاقهم على ان الاستصحاب انما يصح حيث لا يكون الحكم مختصا بالحالة السابقة ولا عاما للاحقة بل مطـ
لكن من يستصحب في المثال يزعم ان الحكم فيه كذلك وان اشتراط عدم وجدان الماء انما هو في الابتداء وقبل
الدخول في الصلوة واما بعده فما دل على الصحة من اجماع وغيره دل على الاطلاق غير مقيد بان لا يجد الماء
في الاثناء وبهذا يندفع ما يتخيل من معارضة استصحاب الصحة فيه باستصحاب اخر وهو انه كان يجب
لو وجد الماء لانتقضت طهارته فليكن الان كذلك وكيف كان فهذا كلام في خصوص المثال ثم حكى عنه
انه اختار في المعتبر مقالة المرتضى وهو في المعتبر لم يزد ان قسم الاستصحاب الى ثلثة اقسام التمسك بالبراءة
الاصلية والاستدلال بعدم الدليل ثم قال الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء وذكر المثال و
الاحتمالين ثم قال وليس هذا بحجة لان شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه ثم مثل هذا لا
يسلم من المعارضة بمثله لانك تقول الذمة مشغولة قبل الاتمام فتكون مشغولة بعده وظاهره وان
اقتضى نفي حجية الاستصحاب حكم الاجماع الذي سماه باستصحاب حال الشرع مطـ لكن ما تعلق به من
الوجهين انما ينهض للمنع من التعلق به في المثال ونحوه مما هو مشروط بشرط لم يتحقق في الحالة الثانية و
بذلك يتحد كلامه في الاصول فان قلت اني يتحقق الاجماع على الصحة على وجه الاطلاق والمخالف انما يذهب
الى الصحة بشرط عدم وجدان الماء قلت صحة مضي المتيمم في الصلوة على الاطلاق مما نطق به الكتاب وتواترت
به السنة واجمع عليه المسلمون على قديم الدهر اجماعا مستمرا الى الان وقع الكلام في هذا الفرع اعني وجدان الماء
في الاثناء بل هو من ضروريات الدين فالقائل بالمضي بعده يقول ان هذا المصلي كان له المضي في صلوته على
الاطلاق نصا واجماعا وضرورة فيستصحب والمخالف يزعم ان المضي مشروط بعدم الوجدان وهو محجوج
بان هذا الشرط انما يعرف بين المسلمين في الدخول واما المضي بعد الدخول فالمعروف فيه بين المسلمين
انما هو الاطلاق كما هو واضح على انا بمعناه عن تكلف هذا فانا لا نريد اثبات الحكم باصل الدليل بالاستصحاب

مائبت به ويكفينا في ذلك ان نقول كان هذا المصلي قبل وجدان الماء يجب عليه المضي في صلوته فليكن الان كذلك وكانت
صلوته صحيحة فليكن الان كذلك وهكذا وبالجملة فالقول بالمنع من الاخذ بالاستصحاب انما يعرف فينا وينسب
الى السيد المرتضى وصاحب المعالم وان استقرب مقالة المرتضى وصاحب المدارك على ما يظهر من كلامه في الماء
الكثير المتغير بالنجاسة وصاحب الذخيرة انما يمنعون من الاخذ باستصحاب حكم الاجماع دون غيره كما هو طريقة
الغزالي بل لا يبعد ان يكون المرتضى ايض كذلك ومن هنا يظهر ما في نسبة الانكار الى الاكثر على انه سيرجع
عن ذلك والحر يفرق بين ما يحتاج عند الشك في امره الى مراجعة الشارع والاستعلام كما في مثال واجد الماء
وما لا يحتاج كما في الطهارة عند الشك في الحدث او النجاسة فليستصحب في الثاني دون الاول وهي طريقة صاحب
الذخيرة والغزالي اللهم الا ان يجاب لهم في استصحاب حال العقل المسمى بالتمسك باصل البرائة فانه وان كان
يقول بحجية اصل البراءة في الايجاب والوضع بل حكى الاجماع في مثله لكن لا ملازمة بينهما فلا يلتزم الاستصحاب
كما سياتي من صاحب الحدائق واما استصحاب الاباحة الاصلية الذي يطلقون عليه اسم التمسك باصل
البراءة ايض فلا ريب في انكارهم له كيف لا وهم ينفون اصل الاباحة الذي يبتنى عليه استصحابه وهذه هي طريقة
شيخنا صاحب الحدائق فانه قسم الاستصحاب في الدرر الى اربعة اقسام استصحاب نفي الحكم الشرعي واراد
به ما يتناول التمسك باصل الاباحة في نفي التحريم وذكر ان التمسك به في نفي الوجوب لا باس به ثم قال الا ان
حجيته هذا في التحقيق ليس من حيث كونه استصحاب الحالة السابقة بل من حيث ان الانسان اذا خلي ونفسه
كانت ذمته بريئة عن تعلق التكليف سواء كانت التخلية في الزمان السابق ام اللاحق ثم ذكر استصحاب
حكم العموم الى ان يرد مخصص واستصحاب حكم النص الى ان يرد ناسخ وقال ان هذا مما لا خلاف في حجيته و
العمل به ثم قال وثالثها استصحاب حكم ما ثبت شرعا كالملك بعد وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف
او التزام الى ان يثبت رافعه وقال هكذا عبر الاصحاب ثم قال وهذا القسم ايض مما لا اشكال فيه بل ولا خلاف
في الاعتماد اليه والعمل في الاحكام عليه وفروعه في الاحكام الشرعية اكثر من ان ياتي عليها قلم الاحصا قال
فمنها استصحاب الحكم بطهارة شيء او نجاسته واستصحاب الحكم بصحة الطهارة من الحدث واستصحاب الحكم بالحلية
في المشتبه الغير محصور واستصحاب الملك بعد وقوع سببه والنكاح وما يترتب عليه بعد وقوع عقده
ورقية العبد ولو بعد فقده وكون النهار باقيا والليل باقيا والذمة مشغولة بعبادة ونحو ذلك الى ان
يظهر شيء مما جعله الشارع رافعا لهذه الاحكام ثم عد استصحاب الحكم الشرعي بعد طرو حالة لشك في
بقائه معها رابعا ومثل له بمثال واجد الماء في الاثناء وقال ان هذا هو محل النزاع ونقل خلاف المفيد والمرتضى
وغيرهما ومن طريف ما في هذا الباب ما وقع لشارح الدروس على مكانته وعلو طبقته وذلك انه قال
بعد من منع حجية الاستصحاب بحيث احتج الشهيد رح باستصحاب النجاسة على عدم الاكتفاء في الاستنجاء
بحجر واحد ذي شعب ثلث ما نصه واعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده
في زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل
ما اذا ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة
اذا لم يحصل اليقين بما رفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايضا
يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل
كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة ثم قال الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجة
فيه اصلا اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل
شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا

اشتراط اصلا فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في
في وجوده وذلك كوجوب الصوم المغيا بالغروب وعدم التكليف المغيا بالبلوغ والتكليف المغيا بالجنون وترك العبادة
المغيا بالنقاء من الحيض وبالعكس الى غير ذلك قلت ما يظهر من كلامه من انحصار القسمة في الاقسام الثلثة مع اندراجها
في استصحاب الحال غريب اين اذن استصحاب حكم الاجماع واستصحاب حال العقل واستصحاب حكم النص والاستصحاب
في الموضوع الا ان يكون فرض كلامه في الاثبات وفي ما عدا الالفاظ ويندرج استصحاب حكم الاجماع وحكم النص في
الاول من القسمين اللذين نفاهما فان المستصحب حكم شرعي لكن يبقى عليه ان التقسيم للمفصلين والمعروف من التفصيل
في الفريقين حتى الاخبارية كما سمعت حكى عن الحر هو الفرق بين استصحاب حكم الاجماع في محل النزاع وما عداه وانه
لا دخل لكون المستصحب حكما شرعيا كالطهارة او غيره كالرطوبة واليقظة فيستصحبون فيهما عند الشك في عروض
القادح كالنجاسة واليبوسة ويعرضون عند الشك في قدح العارض والنزاع فيه كالخارج من غير السبيلين
والخفقة والهوى الى الارض ثم ما حكاه عن بعضهم من القول بالحجية في الحكم الشرعي وعدم في غيره اغرب ولعل
الامر بالعكس الا ان يكون المنع في خصوص المثال لمعارضته باستصحاب البقاء في محله الاول ثم ما اختاره
من القول بعدم الحجية في القسمين الاولين والحجية في الثالث الذي لا يخرج عنهما اشد غرابة وظاهره انه استصحاب
في الحكم الشرعي وليس وانما المستصحب في المثال الاول طلوع الشمس وبقاء النهار وفي الثاني الصغر وفي
الثالث العقل وفي الرابع الحيض والاحكام الشرعية تتبع الامر المستصحب فيجب عليه الصوم ما دام مستصحبا
للنهار ويباح له فعل المحرمات وترك الواجبات ما دام مستصحبا للصغر وبالعكس في العقل وتحرم عليها
العبادة وكل مشروط بالطهارة ما دامت مستصحبة للحيض وليس الاستصحاب في هذه التوابع كيف وهي
محدودة بحد فكان ثبوتها في الاخر كثبوتها في الاول بالاصالة لا يحتاج الى استصحاب لمكان التحديد ليت
شعري ما الذي صحح استصحاب الحيض الى ان يثبت النقاء والطهر الى ان يثبت الحيض ومنع من استصحاب
الطهارة الى ان يثبت النجاسة وبالعكس هل هناك الا التحديد واي دخل له والاستصحاب انما يكون اليه
وله في مقام اخر من هذا الشرح ما يتجاوز ذلك هذا ومن الناس من منع من الاستصحاب في الزمان كوجوب الصوم
المغيا بالغروب او بهلال شوال وجواز الاكل المغيا بطلوع الفجر وعدم التكليف المغيا بكمال تسع او خمسة
عشرة لعدم قرار الزمان فكيف يعقل استصحاب ما لا بقاء ومن شرط صحة الاستصحاب بقاء الموضوع وفيه
ان المستصحب انما هو الكون بين المبدأ والغاية او عدم البلوغ الى الغاية وذلك قار لا نفس الزمان ليمتنع
استصحابه للقطع بنقيضه وزواله وعدم قراره سلمنا ولكن المستصحب هو المفهوم من حيث هو وهو باق
ما صدق الاسم فان الشمس ما لم تغرب فاليوم باق وان نقضت اجزائه شيئا فشيئا وكذلك الليل والشهر
والسنة انما يتجه ذلك لو كان المستصحب جزءا من الزمان بعينه وليس كذلك وربما قسم الاستصحاب الى صريح
كما مر والى لازم ومثل له بالحكم بطهارة المباشر لما شك في نجاسته استصحابا ثم الحكم بطهارة المشكوك فيه
تفريعا على الحكم بطهارة مباشره وزعم ان الحكم الثاني هو اللازم وان الاستصحاب في اللازم ليس بحجة وانت
خبير بان هذا ليس باستصحاب وانما هو شيء يتفرع عليه ويلزمه مع انه غير لازم اذ لا ملازمة بين عدم التنجيس
بمباشرته وبين كونه معلوم الطهارة كما لا يخفى قوله حجة المثبتين الخ للمثبتين حجج الاولى ان بقاء ما ثبت راجح
فيجب الاخذ به والا لزم العمل بالمرجوح وقرر الرجحان بوجوه احدها ما ذكره المص والعضدي وغيرهما من ان
ما تحقق وجوده في حال ولم يظن طرو ما يزيله كان الظن في بقائه بالضرورة ولا لما ساغ لعاقل مراسلة من
فارقه ولا السفر الى ما يبعد من البلاد وان بعدت ولا الرجوع الى دار او اهل او مال ولا ارسال هدية
او امانة ولا العرض ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة او نحو ذلك بل كان ذلك كله

سيفها والعمل بالظن واجبا والا لزم العدول من الراجح الى المرجوح الثاني ما ذكره المحقق وصاحب المعالم وغيرهما من ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فوجب ان يكون في الزمن الثاني جايز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ما ذكره بعضهم ان البقاء لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له وهذا بخلاف التغيير فانه يتوقف عليهما وعلى تبدل الوجود بالعدم وما يتوقف على شيء اغلب على الظن مما يتوقف على ثلثة الثانية ما ذكره المص ثانيا من اجماع الفقهاء على اعتباره والعمل به في كثير من المسائل كمن تيقن الطهارة وشك في الحدث وبالعكس ومن تحمل شهادة فانه يبني على بقاء ما شهد به ومن غاب وانقطع خبره فانه يحكم ببقائه ويعزل نصيبه ولا تقسم امواله ولا تباح نساؤه الى غير ذلك وما ذاك الا للاستصحاب والعمل به في بعض المواضع دون بعض مع تحقق العلة في الكل ترجيح بلا مرجح الثالثة ما ذكره المحقق وغيره ان المقتضي للحكم في الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما الاول فلانا نتكلم على هذا الفرض واما الثاني فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتماله ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله ويبقى الحكم سليما عن الرابع الرابعة ما ذكره هو ايضا وغيره من ان العلماء مطبقون على وجوب بقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية حيث لا دلالة شرعية على خلاف ذلك ولا معنى للاستصحاب الا هذا الخامسة ما ذكره العلامة وغيره من ان الباقي مستغن في بقائه عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل بناء على ما عليه المتكلمون من ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث فحسب او الامكان بشرط الحدوث لا الامكان فحسب كما عليه الحكماء مع انا نجده عيانا كما في البناء والنساجة والكتابة والحادث مفتقر الى المؤثر فكان ارتفاع الواقع موجوطا وعدما مرجوحا وبقاؤه هو الراجح وهذه في الحقيقة وجه رابع للاولى واحتج العضدي بانه لو شك في حصول الزوجية فلم يعلم هل هذه زوجته ام لا او هل يصح العقد ام لا حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو ثبتت الزوجية ثم شك في زوالها بالطلاق مثلا جاز اجماعا ولا فارق الا الاستصحاب ما ثبت اولا في كل منهما وهذا جزئي من الثانية واحتج صاحب المنهاج وشارحه في نهايته ويتوجه على الاولى انها انما تتم على ما يذهب اليه مخالفونا من وجوب العمل بالظن وكون ذلك اصلا دون ما نذهب اليه من المنع الا ما قام عليه القاطع كما في خبر الواحد قولكم والا لزم الخ مغالطة فان المحال عادة انما هو الاقدام على ما هو مرجوح عند النفس بل على المساوي من دون ان يترجح عندها ولا يلزم من عدم الاستصحاب الاقدام على العمل المرجوح ولا الحكم به بل اقصاه ان يجب على الشارع عدم الحكم بثبوت ما ترجح ثبوته لذلك فلا نتدين بثبوته لانه انما يسوغ لك التدين بما تعلم حكم الشارع به لا بما تظن الا ان يكون ظنا قام الدليل على جواز التدين كالظن الحاصل بخبر الواحد او من ظاهر الخطاب وعلى الثانية انا لا نسلم ان مدركهم في حكمهم باستمرار الحكم في تلك المسائل كان هو الاستصحاب لم لا يكون هو النص الوارد في خصوص تلك المسائل او الاجماع المنعقد عليها وفرق بين استصحاب الحكم السابق للدليل وبين اثبات الحكم للاستصحاب سلمنا ولكن النزاع في استصحاب حكم الاجماع لا فيما عداه فانه محل اجماع وحمل احدهما على الاخر قياس لا يقول به ودعوى التنقيح مع ظهور الفرق في حيز المنع وكذا الجواب لو كان التعلق بحكم الشارع في تلك المواضع ولا علة للحكم فيها سوى كون الثابت فيها مما يغلب الظن ببقائه وذلك متحقق في غيرها وعلى الثالثة ان احتمال عدم تجدد المزيل لا يمنع من احتمال تجدده انما يمنع منه القطع بعدمه نعم احتمال العدم هو الراجح لانه الاصل واقتضاؤه رجحان بقاء الحكم السابق فترجع الى

الاولى لا يقال الاخذ بالظن الحاصل من الاطلاق مما لا كلام فيه كالعموم والاجماع منعقد عليه لاستواء الجزئيات بالنسبة اليه ومعلوم ان الخطاب الوضعي الدال على السببية كسببية الوضوء للطهارة مثلا مطلق وكذا سببيته لها انما كانت على الاطلاق لا تختص بوقت دون وقت وحال دون حال لانا نقول ليس الكلام في الجزئيات كهذا الوضوء وذاك ليقال ان الاطلاق متناول لها بل في نفس المطلق اعني القدر المشترك هل هو مما يزول بهذا العارض كالمذي ام لا فقد كان بقاء المطلق بعد عروض العارض مشكوكا فيه والعامل عليه اخذ بالظن من غير حجة وعلى الرابعة المنع من كون الحكم بما يقتضيه اصل البراءة من عدم التكليف عين الاستصحاب الذي هو الحكم ببقاء البراءة السابقة على التكليف ولا ملازمة بينهما سلمنا ولكن حكمهم بالبراءة السابقة للاجماع لا لان الاستصحاب في حد ذاته واجب كما هو المدعى وكيف كان فالنزاع في استصحاب حكم الاجماع لا في استصحاب حال العقل وعلى الخامسة المنع من الاستغناء فان الاعتقاد على ان الله جل شانه هو المفيد لوجود الاشياء وبقائها كما قال عز من قائل ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا واما المثال فالعلة في حدوث البناء من بناه وفي بقائه تماسك العنصر ويبسه ولا وضعه على وجه لا يختل نظامه سواء كان الواضع هو الله جل شانه كما في الجبال او غيره كالجدران ومن وراء ذلك رعاية الله جل شانه وامساكه الذي لولاه لانبتت وانهال ولم يبق شيئا وهو الذي لزيد بالبناء تهر في البقاء لا تجدد الايجاد ليلزم تحصيل الحاصل فكان للوجود علة وللبقاء علة وربما قام بهما علة واحدة كالقالب المشكل للماء ومثل البناء في تعدد العلة اشكال الاحجار وهذا بخلاف الاجسام نفسها فان العلة في وجودها وبقائها كما عرفت هو الله جل شانه وقد قال المحقق الفيلسوف صدر الدين في شرح الهيات الشفاء في بقاء البناء بعد البناء والابن بعد الاب والسخونة بعد النار اما البناء فحركات بدنه علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاته علة لانتهاء هذه الحركات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها عن التفرق فبقوة ممسكة افادها الله الذي يمسك السماء والارض ان تزولا بقوته وقدرته وقال اقرانهم ما تمنون الابات سلمنا بناء على ان البقاء من الامور الاعتبارية المنتزعة من الوجود وليس هناك الا الثاني وتفسيره باستمرار الوجود انما يراد عدم الزوال والا لزم تحصيل الحاصل ولكنا نقول انه لم يحتج في بقائه الى مؤثر فما كان ليمتنع عروض مزيل له من جانب موجده والكلام في هذا الباب انما هو فيه وقد عرض ما يمكن ان يكون مزيلا من قبله فكان قصارى امره رجحان البقاء فترجع الى الاولى ثم التحقيق من وراء هذا كله ان حديث استغناء الباقي في بقائه عن المؤثر انما يعقل في الامور الخارجية دون الاحكام الذهنية تكليفية كانت او وضعية وكيف يستمر الحكم من دون حاكم لا يقال الحكم الذي يدعى استمراره في محل النزاع امر ثبت بثبوت سببه كالطهارة الثابتة لثبوت سببها نعم يتوجه هذا في استصحاب حكم النص لكن الكلام في غيره لانا نقول ليس الكلام في الجزئيات كهذا الوضوء وذلك بل في ان الشارع هل جعل المذي مزيلا للطهارة التي جعل الوضوء سببا لها ام لا فكان حكمنا ببقائها بعد عروض هذا العارض موقوفا على حكم الشارع بذلك وكيف كان فقد رجع حاصل هذا الاحتجاج كله الى امرين رجحان بقاء الحكم السابق فيجب الحكم بالبقاء لوجوب العمل بالراجح واجماعهم على الاستصحاب في غير محل النزاع ومن ثم اقتصر عليهما المص رح والاول اعني وجوب العمل بالظن والرجحان ممنوع والثاني غير مجد وهذا الذي اراد بقوله وفيه الخ ومن يدعي انسداد باب العلم وانه قاض بفتح باب الظن حتى يكون العمل به اصلا جديدا الا ما قام الدليل على منعه كالحاصل بالقياس فهو بمعناه عن الاحتجاج لحجيته بانه على الاصل وهو الذي يعتمده الاصحاب استناد في هذا الباب وغيره كان القوم لما قالوا بحجية الظن اوجبوا العمل به وخصوا

ماجاء فيه من الايات بموارد ها لم يحتاجوا في حجية الاستصحاب الى متعلق بل اقصى امرهم ان يثبتوا غلبة الظن با
لبقاء وقد احتج صاحب المنهاج على ان ما ثبت في الزمن الاول ولم يظهر زواله قطعا او ظنا كان الظن بقائه في
الثاني بانه لو لم يكن مظنون البقاء للزم ثلثة امور باطلة احدها ان لا تتقرر معجزة فان تقررها مبنى على
استمرار العادة الثاني ان لا تثبت احكام الشريعة لجواز النسخ الثالث ان يكون الشك في الطلاق كالشك في
النكاح فاما ان يباح الوطى في كليهما او يحرم لكن الاجماع على الاباحة في الاول والتحريم في الثاني وملزوم الباطل
باطل ومتى ثبت الظن بالبقاء وجب العمل به ونحن نقول حصول الظن بالبقاء مع عدم ظهور المزيل وجدانى
لا يحتاج الى دليل لكنا نمنع الكبرى اعنى وجوب العمل بالظن فان اخذت هذه الوجوه في اثبات الكبرى قلنا
كما في الاول لا نسلم ان المدار في تقرر المعجز على الظن بالبقاء بل على القطع فان الاعجاز انما يتحقق فيما يستحيل
وقوعه بحسب عادة الله وعادة البشر وعادة ما يظهر فيه واما الاخيران فالاخذ بالظن فيهما انما كان بالاجماع
مع انهما خارجان عن محل النزاع اذ النزاع في استصحاب حكم الاجماع وهو ما وقع الشك فيه في قدح العارض
وازالته للحكم السابق والاستصحاب في الثاني هو استصحاب حكم النص وفي الثالث من استصحاب الحال
حيث يكون الشك في عروض المزيل ولا كلام فيهما واما دعوى انسداد باب العلم واقتضائه فتح باب الظن ففقد
فقد ابنا ما فيه والوجه المتعلق بما سبق من الاخبار المستفيضة المتلقاة بالقبول المعمول بها بين الطائفة
ثم حكم الشارع به فيما لا يحصى من المواطن في العبادات والمعاملات وساير الابواب تنبئ عن طريقة مستقيمة
وقاعدة كلية ان لم تستقل بالحجية فلا اقل من التاييد لما جاء في ذلك من الاخبار حتى يطابق القول والعمل

حجج النافين

قوله وحجة النافين الخ للنافين حجج احدها ما اشار اليه المص من ان اثبات الحكم بالاستصحاب
في غير محل الدليل اثبات للحكم بغير دليل اذ المفروض ان المعلوم من الدليل انما هو ثبوت الحكم قبل هذا
الوقت وفي غير هذه الحال وان الدليل غير متناول لها والا لم يحتج الى التعلق في اثباته بالاستصحاب الثانية
لو ثبت هذا الاصل لوجب تقديم بينة النفي على بينة الاثبات لاعتضادها بهذا الاصل مع انعقاد الاجماع
على العكس الثالثة لو صح لصح عتق العبد الذى انقطع خبره عن الكفارة والشافعي يمنعه مع قوله با
لاستصحاب الرابعة انه يلزم من التعلق التناقض كما في مثال واجد الماء فانك اذا استصحبت الطهارة
وصحة الصلوة كان للخصم ان يستصحب تاثير وجدان الماء في الطهارة فيقول كان بحيث لو وجد الماء لبطل
تيممه فليكن الان كذلك الخامسة لمن ياخذ بالقياس وهى ان القياس جايز فينتفي ظن بقاء الاصل لان
القياس يرفع حكم الاصل ولما كانت الاصول التى يمكن القياس عليها غير متناهية كان ظن البقاء على الاصل
موقوفا على انتفاء ما يرفعه من الاقيسة وانى لنا بذلك ويرد على الاولى ان الاستصحاب بعد قيام الادلة
على حجيته يكون اثبات الحكم به في الحالة الثانية اثباتا بالدليل وبالجملة فما دل على حجية الاستصحاب كقوله
لا تخرج من اليقين الا بيقين مثله هو الدليل على اثبات ذلك الحكم وعلى الثانية ان في تقديم الشهادة
المثبتة على النافية جمعا بين الشهادتين وتصديقا للمخبرين وذلك لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة
براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبته لتعذر صحبته له واطلاعه على احواله
في ساير الاوقات على انه لو فرض تعارضهما فلا ريب ان خطاء النافي اهون من خطاء المثبت فكان الظن
به اقوى وعلى الثالثة ان ذهاب البعض الى خلاف ما تقتضيه مقالته لا يكون حجة على غيره على ان من
منع من المتعلق انما امتنع من الاخذ بالاستصحاب في هذا المقام لمعارضته اصل اخر له وهو هنا بطلة ان
الشغل اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية مع رجحان المعارض بالاحتياط وعلى الرابعة ان لزوم التناقض
بين الادلة الظنية في بعض المقامات لا يقتضى بطلانها واى دليل ظنى لا يتاح له مناقض ام اى اصل لا

يتفق له

يتفق له معارض اولست تعلم ان تعارض الاصلين قد ملاء الفجاج افتراك تخرج الجميع عن الحجية على انا قد نقول
ان ما تعلق به الخصم في المثال ليس بمعارض لكونه مشروطا بما قبل الدخول في الصلوة وما تتعلق به مطلق وعلى
الخامسة انا نشترط في العمل بالاستصحاب انتفاء ظن المعارض فمن قال بالقياس امتنع عليه ان ياخذ بالاستصحا
حتى يفحص عن الاصول التى يمكن القياس عليها فاذا لم يجد صح الاخذ واحتمال الوجود مع عدم الوجدان غير
قادح كما في العام والمطلق بل وساير الادلة والا لامتنع الاخذ بشيء منها لجريان احتمال المعارض وربما تعلقوا
بما هو اشد من هذه وهنا كما تعلق بعض بانه لو كان حجة لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه ان يقطع
ببقائه فيها واخر بانه لو كان الاصل في كل شيء دوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الاصل ومن ثم لا
نحكم بحدوث شيء الا بدليل والسيد المرتضى رضه بعد ان ضرب مثال واجد الماء في الاثناء تعلق بالحجة الاولى
وقال فاذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالتين
سوينا بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحالة الاولى فقط والثانية عارية
من الدليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو
خلت من الدلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم
في الحالة الاولى يقتضى استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث
الحوادث لا يمنع ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع
مانع واجاب بانه لا بد من ملاحظة الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك
الحكم في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت
في الحالة الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوت الحكم
في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم
غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار بعد ذلك بمنزلة
كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام
فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة ثم قال وبمثل ذلك نجيب من قال يجب
ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجريها من البلدان على الاستمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع
على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان بلد الذى خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله
لغلبة البحر الان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه ويتوجه عليه ما اورد على الاولى
وما اورده من السؤال متوجه فانا نحكم باستمرار الاحكام مع جواز تغيرها بتغير احوال المكلفين كان يدعى
مدع سقوط التكليف او جواز التاخير عند غلبة النوم او عروض هم او حاجة لا يضر فوتها او نحو ذلك
فلم يبق للعلم الا الاستصحاب ببقاء التكليف فان قلت انا علمنا ذلك بما قام عليه من الادلة من اجماع وغيره
قلت الغرض انه لو ادعى مدع علينا ذلك لرددناه بما علمنا من البقاء على ان الجمهور انما علموا ذلك عن الا
ستصحاب على انا نجد انا نعلم ذلك ونحكم مع الغض عن ملاحظة الادلة وبالجملة اذا قرر لنا تقرير ووضع
لنا وضع كما يجعل السلطان ضرب الدينار والدرهم موجبا للقتل والنهب ونحو ذلك وبالجملة كل ما ينادى
عليه مناديه من فعل كذا كان عليه كذا ومن جاء بكذا كان له كذا حكمنا باستمراره واستصحبناه على اختلاف
الاحوال وتوارد العوارض خصوصا اذا علمنا انه حكيم لا يصنع الا المصلحة واستبن ذلك في العبد اذا
قرر له مولاه فانك تراه على هذه الوتيرة والحاصل ان المكلفين قاطعون بالاستمرار الا ان يقوم دليل
على القطع كما سيأتي تحقيقه انشاء الله واما ما اجاب به فانه وان دفع السؤال على التحقيق لضعف ما قومناه

به لكنه لا يغني عنه في هذا المقام غنا اذ اقصى ما فيه وجوب مراعاة الدليل الدال على الحكم اذا كان معلقا على شرط امتنع
استصحابه الى حال قد فقد فيها ذلك الشرط ونحن نلتزمه وما كنا لنستصحب حكما ضرب له الشارع حدا الى ما خرج عن
التحديد به او علقه على شرط الى حال عري عن الشرط ولئن امتنع الاستصحاب في هذا المثال الخاص لانتفاء الشرط فما
كان ليمتنع في ساير مضانه مما ليس بمشروط على انا قد نمنع امتناعه في هذا المثال فان الحكم فيه وان كان معلقا
على شرط هو فقدان الماء لكن لا نسلم انتفاء هذا الشرط في الحالة الثانية وان كان فيها واجدا للماء لان
الشرط انما هو عدم الوجدان ابتداء اي قبل الدخول في الصلوة لا مطلقا فان معقد الاجماع انما هو ذلك وهو
المنساق من الاطلاق واما ما عدا ذلك ففيه النزاع خصوصا وقد قال لا تبطلوا اعمالكم واذا كان شرط الصحة
انما هو فقدان خاص كان الوجدان في الاثناء كوجدان الضار ونحوه من الاحوال العارضة التي لا تستلزم
المغايرة **قوله** وقد ثبت في العقول الخ قلنا انما ذلك لجريان العادة بعدم بقاء هذا الثابت كما جرت العادة
بعدم اقامة اهل الاسواق فيها ليلا لا لان الثابت من حيث هو ثابت لا يرجح بقائه الا ترى انك اذا لم تبعد عنه
ثم عنت لك اليه حاجة كيف ترجع اليه مستصحبا لبقائه فيها ومن طريف ما وقع للسيد ههنا دعوى ان عروض
الاحوال كيف كانت تمنع من استمرار الاحكام حتى يقوم الدليل على عدم المنع من ان الذي استقامت عليه الطرايق
انما هو العكس يحكم بالاستمرار حتى يقوم الدليل على العدم كما في مثال الدار ومنه يظهر انه لا يقض بالمنع على استصحاب
حكم الاجماع وقوله وبمثل ذلك نجيب الخ به يدان القطع باستمرار الوجود في مثل ذلك ليس بالاستصحاب بل
بقضاء العادة بالبقاء ولذلك ينتفي القطع عند انتفاء القضاء كما في البلد الكائن على الساحل حيث يجوز
في العادات زوال مثله بحادثة وان لم تطل المدة قلت لا ريب ان القطع انما يكون بدليل خارج عن الاستصحاب
اذ اقصى مفاده الظن لكن غرض المستدل انما بمجرد الاخبار المفيد للقطع بالوجود مع قطع النظر عن العادة
نحكم باستمرار البقاء من غير توقف وهذا الذي اراد بالقطع وما ذاك الا للاستصحاب وحصول القطع بعد
مراعاة العادة لا ينفي الاستصحاب بل يؤكده والذي يدلك على ذلك انك حيث لا تقطع بالبقاء كما في بلد الساحل
تستصحب البقاء ايض ولذلك تشد الرحال اليها ولا تشدها الى بلد لم تعهده هناك بل تجوز ان يكون وضع بعد
ذلك وبالجملة فالاستصحاب لا يتوقف على القطع بل على ظن البقاء واما الغزالي فكان حاصل ما تعلق به في
محل النزاع على ما حكى العلامة في النهاية ان الحكم باستمرار الحكم الى محل النزاع لا بد فيه من دليل ولا يصلح ان يكون
هو الاجماع لانه مشروط بعدم وجود الماء قال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل
السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود
لا يقال اصل الثبوت كاف في الحكم بالبقاء فان ما ثبت دام الى ان يتحقق القاطع وبالجملة فالدوام غير محتاج
الى الدليل وانما المحتاج اصل الثبوت كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا
نقول هذا وهم باطل فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل
الثبوت والدليل في المثالين جريان العادة بان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم الا بهادم او طول زمان لا
باصل الموت والبناء ونحن نقول ما كنا لندعي الاجماع في محل النزاع والا لم نحتج الى التعلق بالاستصحاب وانما
نتعلق بما يتعلق به في غير محل النزاع وليس هناك الا توهم الاشتراط وقد عرفت ما فيه واما صاحب المعالم
فانه لم يتعلق فيما استقر به بشيء بل نقل الاحتجاج المرتضى الذي حكينا ولم يتعقبه بشيء ثم نقل حجج المثبتين
التي حكى المحقق ولم يتعقبها ايض ثم حكى صنيع المحقق وقوله والذي نختاره نحن الخ واستجاده بناء على
ما عقل منه ثم ذكر انه اختار في المعتبر مقالة المرتضى ثم قال وهو الاقرب واما صاحب المدارك وصاحب
الذخيرة فانما تعرضا لذلك في كتب الفقه واما الشيخ الحر فكان اقصى ما تعلق به في الفرق بين الاستصحاب
رحمه

في نفس

في نفس الحكم الشرعي كمثال واجد الماء وغيره كالمتطهر يشك في الحدث او النجاسة وبالعكس والصائم يشك
في غروب الشمس او طلوع الفجر والعاقد يشك في ايقاع الطلاق ونحو ذلك حتى منع من الاخذ به في الاول
واوجب في الثاني انه لو لم يجز الشارع الاخذ بالاستصحاب ولم يضع له هذه الضابطة للزم الحرج والمشقة
بخلاف الاول قال بعد ان مثل للثاني مما ذكرنا ما نصه ان هذه الاشياء لا تحتاج الى نص والا لزم تكليف
ما لا يطاق لان المكلف لا يمكنه الرجوع في هذه الاشياء وامثالها الى المعصوم واذا رجع اليه فانه لا يعلم الغيب
كله وهل يتصور عاقل ان يقول للنبي اخبرني هل احدثت بعد وضوئي ام لا وهل خرج مني مني بعد
الغسل ام لا وهل طلقت زوجتي ام لا ولما اقتضت الحكمة رفع الحرج والمشقة وجب ان ينص الشارع على
العمل في هذه الاشياء التي ليست من الاحكام الشرعية بقواعد كلية من اصل واستصحاب هذا كلامه وانت
تعلم ان الذي يحتاج اليه المكلف في الثاني انما هو العلم بان الشك في عروض القادح هل هو قادح ام لا
وهذا من اجل ما يسئل عنه لا ان القادح هل وقع ام لا وكما صح له ان يقول خرج مني مذي فهل يقدح
في وضوئي ام لا كذلك يصح ان يقول شككت في عروض الحدث فهل يقدح ذلك في طهارتي ام لا و
شككت في طلوع الفجر فهل يسوغ لي ان اكل ام لا وهكذا وبالجملة فالشك في عروض القادح كالشك في
قدح العارض بل قد يقال انه نوع منه فان الشك في الحدث عارض لا يدري هل يضر ام لا وكيف كان
فكما اقتضت الحكمة تسويغ العمل بالاستصحاب في تلك فلتقتضه ههنا ايض مع ان ما تعلق به في العمل با
لاستصحاب هناك من الاخبار الدالة على المنع من العدول من اليقين الى الشك متناولة لهذه على حد سواء
اذ كلاهما شك واما شيخنا صاحب الحدائق فقال في الدرر ويدل على عدم حجية الاستصحاب بالمعنى المتنازع
فيه يعني استصحاب حكم الاجماع كمثال واجد الماء وجوه احدها عدم ظهور دلالة شرعية وثانيها ان
مفاده بناء على ما ذكروه انما هو الظن وقد قامت الادلة القاطعة من الايات والروايات على عدم جواز العمل
بالظن في احكامه تع وهم قد خصوها بالاصول لمطلوبية القطع فيها والمسئلة من الاصول عندهم فكيف يسوغ
البناء فيها على الظن هذا مع ان وجود الظن هنا ممنوع لان موضوع المسئلة مقيد بالحالة الطارية وموضوع
المسئلة الاولى مقيد بنقيض تلك الحالة فكيف يظن بقاء الحكم الاول وثالثها انه قد ورد من الشارع
في بعض الصور حكم يوافق الاستصحاب بالمعنى الذي ذكروه وفي بعضها ما يخالفه وبذلك يعلم ان الاستصحاب
ليس حكما كليا ولا قاعدة مطردة تبنى عليها الاحكام الشرعية وذكر ان الاخبار في مسئلة واجد الماء جائت
مختلفة وان جلها جاء بالانصراف من الصلوة للوضوء اما قبل الركوع او مطلقا ولو بعد تمام الركعة
وانه لم يرد بالمضي الا رواية محمد بن حمران قال فلو كان الاستصحاب الذي اعتمدوه ومثلوا له بهذا المثال دليلا
براسه لوجب على هذا المصلي المضي في صلوته ولزم منه طرح هذه الاخبار وفيه من البطلان ما لا يحتاج الى
البيان ورابعها ان هذا الموضع من المواضع الغير المعلوم حكمه تع فيها وقد تواترت الاخبار في مثله
بوجوب التوقف والاحتياط انتهى ويتوجه على الاول انا لم ناخذ به الا عن دلالة شرعية وعلى الثاني ان الاصل
الشرعي وان كان هو المنع من العمل بالظن الا ما خرج بالدليل لكن هذا مما خرج بالدليل كالبراءة الاصلية
وغيرها من الاصول بل الاستصحاب نفسه في الاقسام الباقية التي لا كلام فيها ومن قال بان انسداد باب
العلم قضى بفتح باب الظن وجواز الاخذ به الا ما قام الدليل على منعه كالقياس كان بمغناة عن اقامة الدليل
على حجيته اذ يكون العمل بالظن اصلا جديدا كما ان من خص الايات والروايات بالاصول كذلك لكن يكون
العمل بالظن عند هؤلاء اصلا اصيلا ثم لا يخفى ان هؤلاء انما ارادوا بالاصول الاصول الكلامية لا ما
يتناول مسائل اصول الفقه لانهم انما خصوها بها لمكان السوق وهو انما يدل على الاعتقادات ثم ان

مفاد الاستصحاب انما نثبت به الاحكام الفرعية لا المسئلة الاصولية لينتج قوله ان مفاده الى قوله والمسئلة من
الاصول ثم انكاره حصول الظن به المخالف للوجدان سلمنا ولكن دل الدليل على الحكم ببقاء ما كان على ما كان سواء
كان البقاء راجحا او مرجوحا كما في طهارة الثوب بشك في عروض النجاسة له او يرجح ذلك في النفس لامارات
وعلى الثالث ان ما جاء في بطلان الصلوة بوجدان الماء ليس من مخالفة الاستصحاب وانما حكم بان الوجدان
مبطل للطهارة حيثما كان والافقل في وجدانه قبل الدخول في الصلوة بل في ساير الاحداث بعد الطهارة في ساير
مبطلات الصلوة والحج وساير العبادات وان الحكم بابطال الطهارة والصلوة وساير العبادات جعل مبطلا
لها على خلاف الاستصحاب انما يكون على خلافه لو حكم بالتعويل على الشك بعد اليقين كان يوجب الطهارة بمجرد
الشك فيها بعد ثبوتها بخلاف ما اذا وجبها بعروض عارض كالمذي فانه وضع مبطلا اخر للطهارة سلمنا
ولكن ليس الاستصحاب الا كساير الاصول يؤخذ به ما لم يرد نص بخلافه وهل من اصل من الاصول الا وقد
خولف بالدليل لم ينضبط الاصل الا للرجوع اليه عند عدم الدليل اما مع قيام الدليل فالعمل انما هو به لا
بالاصل ولما قام الدليل في هذه المسئلة على خلاف ما يقتضيه هذا الاصل كان الخروج من اليقين الى يقين
مثله وعلى الرابع ان الحكم معلوم الثبوت ولم يعرض سوى احتمال تغيره في نظر الشارع لكن ما تواتر عنهم
من المنع من الخروج عن اليقين الى يقين مثله صدنا عن الالتفات الى هذا الاحتمال واما شارح الدروس
فكان حاصل استدلاله على ابطال حجية الاستصحاب في غير ما اعترف به بعد الاستدلال على حجيته فيه بعدم
صدق الامتثال عند الشك في الغاية وبما دل على ان اليقين لا ينقض بالشك عدم جريان هذين في محل
المنع اما الاول فظاهر اذ حاصله الاستدلال بقاعدة استدعاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية على الاستصحاب
الذي هو عبارة عن الحكم ببقاء التكليف ولا تكليف هناك كي يستصحب وما يبتني عليه من التكليف كالصلوة بثوب طاهر مثلا فقاعدة الشغل اليقيني تقتضي فيه عكس الاستصحاب واما الثاني فقد ذكر ان
المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به قال المراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب
اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر
لولا عروض شك وهو ظاهر هذا كلامه وحاصله ان الحكم في الزمن الاول اذا لم يستلزم الحصول في الثاني
حتى كان حصوله في الثاني مشكوكا فيه كان الخروج من شك الى شك ويتوجه على الاول ان تعدد المقتضي للحكم
في مقام لا يقتضي انتفائه في غيره بعد قيام الحجة عليه على ان هذا ليس قولا بحجية الاستصحاب بل استصحاب
في مقام خاص وحكم ببقاء التكليف لتحصيل البراءة اليقينية واين هذا من دعوى الحجية ومن هنا بان انه
رحمه الله ما نفى الحجية على الاطلاق وعلى الثاني انه لا يرتاب ذو وجدان في ان الحكم المبني على الوضع كالحكم
بالطهارة المترتب على فعل الوضوء بعد جعل الوضوء سببا لها يحكم ببقائه ما لم يشك في عروض ما يبطل
سببيته والا فلا سببية وح فاذا شككت في عروض المبطل وعولت عليه كنت قد نقضت اليقين بالشك
على ان ما انكر تناول الخبر له هو مورد الخبر وهو المنساق منه وما كنا نؤثر ان يرتاب في مثله احد وانما
يشك في تناوله لاستصحاب حكم الاجماع بل لمثال واجد الماء وسيأتي انه يبان تناوله لذلك ايضا
الاحكام الشرعية تنقسم الخ المعروف على السنة اهل الاصول ان الحكم هو الخطاب الشرعي الوارد في التكليف
وهي طريقة الاشاعرة واما المعتزلة فحيث كان الحكم عندهم من صفات العقل لابتنائه على التحسين والتقبيح
كان عبارة عن نفس الايجاب والتحريم والندب والكراهة والتخيير والوضع والتقرير مع ما في اطلاق
الحكم على الخطاب الدال عليه من التسامح فان حكم الحاكم في الحقيقة انما هو ايجابه وتحريمه الى اخر ما ذكرنا
اذ ليس الايجاب الا الحكم بالوجوب وهكذا ولو لم يكن في ذلك الا ما لهجت به الالسن في تعريف الفقه

من قولهم

ثم الكلام على شارح الدروس

من قولهم العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها فان المستفاد من الادلة انما هو ما ذكرنا لا الخطابات الدالة
عليها فانها عين الادلة وتفسير الاحكام في تعريف الفقه بالمسائل لا يخفى ما فيه كتفسير الخطاب في تعريف الحكم
بالكلام النفسي وكيف كان فظاهر قوله اولا وثانيا المطلوب فيهما الخ وثالثا الدالة على الاباحة انه اراد بالحكم الخطاب
وتمثيله للاحكام الوضعية بالحكم على الشيء بانه سبب او شرط او مانع يقتضي ان الحكم مدلول الخطاب وقد عرفت
ما بينهما مع ما في قوله اولا وهو الواجب والمندوب وثانيا وهو الحرام والمكروه من التسامح قوله والمضايقة
الخ دفع لما عساه يقال انك عددتها ستة وعددت الوضع في الاحكام الشرعية ومن الناس من منع ذلك
فاجاب بان كلامنا في نفس الوضع والجعل هل يجري فيه الاستصحاب ام لا وهو متحقق قطعا والنزاع في
عده من الاحكام لا يدور عليه شيء اذ يرجع الى النزاع في اطلاق اسم الحكم عليه والا فهو في نفس الامر متحقق
قطعا ثم الاصل في هذه المضايقة ما استمرت عليه طريقة المتقدمين من الاقتصار على الاحكام الخمسة
وليس ذلك لغفلة عن الوضع وتحققه بل لان الغرض من خطابات الوضع انما هو التكليف بما يترتب على
الوضع بل اكثر الاحكام الوضعية انما استفيدت من الخطابات التكليفية كما استفيدت مانعية الحيض
من الصوم من قوله دع الصلوة ايام اقرائك وسببية الدلوك للصلوة من قوله اقم الصلوة لدلوك
الشمس والسرقة للقطع والزنى للجلد من قوله والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا
وهلم جرا وقلما يجيء خطاب وضع كما قال لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب بنيت الصلوة
على خمس ونحو ذلك فلما كان الحكم عندهم هو الخطاب واكثر الخطابات تكليفية وما جاء نادرا للوضع
فالغرض منه التكليف اقتصروا على الاحكام التكليفية الخمس واعرضوا عن الوضع وسبب اخر لهم في
في هذه المضايقة ومقام اخر يتنازعون في امره وهو انه لما اشتهر في تعريف الحكم ما وقع للامام الغزالي
من انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين نقض طرده بمثل قوله تعالى خلقكم وما تعملون فانه خطاب
شرعي متعلق بافعال المكلفين مع انه ليس من الحكم في شيء فزيد فيه على وجه الاقتضاء او التخيير فنقض
عكسه بالاحكام الوضعية فمنهم من اعترف بالنقض وزاد قوله او الوضع ومنهم من اجاب بمنع كون الوضعية
من الاحكام الشرعية بناء على ما شاهد من طريقة القوم من الاقتصار على ذكر الخمس المعروفة ومنهم
من اجاب برجوع الوضعي الى التكليفي وان معنى كون الشيء سببا للواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب
عند حصول ذلك الشيء والتحقيق ان الوضع في نفسه حكم من الاحكام ونوع اخر منها مغاير لما عداه
وهل الشارع الا كغيره من الحكام يكلف تارة ويضع اخرى وكما يقال اذا كلف بشيء او منع حكم كذلك
اذا وضع وقرر وجعل هذا سببا وذاك شرطا وهذا مانعا قيل انه حكم بكذا وبالجملة فههنا امران
متباينان تقرير وتكليف واستتباع الوضع للتكليف وكونه هو الغرض المقصود منه لا يوجب نفيه
والا فكثيرا ما يستتبع التكليف الوضع كما عرفت فالوجه خرط الوضع في سلك الاحكام ومراعاته في الحدود
ثم الحق ان تعريف الغزالي غنا عن كلتا الزيادتين اذ المراد ان الحكم هو الخطاب الصادر عنه في التكليف
ولا ريب ان الخطابات الوضعية متعلقة بافعال المكلفين وانها انما وردت في التكاليف فان الغرض
الوضع انما هو ترتب التكليف واما نحو خلقكم وما تعملون فعدم وروده في التكليف اوضح من ان يخفى فاما
من زعم ان الحكم الوضعي عين التكليفي على ما هو ظ قولهم ان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك
الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يكاد يخفى على
من له ادنى مسكة والتكاليف المتفرعة على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير
وبالجملة فقول الشارع مثلا دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة والحيض مانع منها خطاب وضعي وان

كتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند الزوال وتحريمها فى الحيض كما ان قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله
دعى الصلوة ايام اقرائك خطاب تكليفى وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك سببا للوجوب والاقراء
مانعا منها والحاصل ان هناك امرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغنى استتباع احدهما للاخر عن
مراعاته واحتسابه فى عداد الاحكام **قوله** اذا عرفت هذا الخ حاصله ايراد اشكال على اثبات شئ حاصل الاشكال
من الاحكام الخمسة بالاستصحاب وذلك ان الحكم الذى يراد استصحابه بعد ثبوته اما ان يكون ثبوته اولا
بخطاب كامر او نهى او خطاب تخيير واما ان يكون بثبوت علامة وضعت للدلالة على ذلك كسبب او شرط
او مانع فان كان ثبوته بخطاب فذلك الخطاب ان كان امرا فالامر اما ان يكون موقتا او مطلقا فان كان
موقتا فاثبات الحكم فيه بالاستصحاب ان كان بالنسبة الى خارج الوقت فلا وجه له لان التوقيت يدل على
ان الحكم عند هذا الحاكم مخصوص بهذا الوقت على ما ينساق من نحو اتموا الصيام الى الليل واقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غروبها والا لم يكن للتوقيت فائدة على ان استصحابه فيما خرج مجمع على بطلانه وان كان
بالنسبة الى ما دخل فيه فلا حاجة اليه لان نسبة الخطاب الى جميع اجزاء الزمان على حد سواء فكان ثبوت الحكم
فى الزمن الثانى بالنص كما فى الاول لا بالاستصحاب فان كان العمل المطلوب مستوعبا للزمان كله كما فى الصوم
فالامر فيه اوضح ودخول الاجزاء فى الامر المطلوب اظهر وان كان مطلقا فلا دلالة انما هى على طلب ايجاد
الماهية ولو مرة فى اى وقت كان فاذا لم يات به فى اول اوقات الامكان كان وجوبه عليه فى الزمن الثانى
والثالث وكل زمن لاحق بعد تفريطه فى السابق انما هو بالنص الذى وجب به عليه فى الاول لان
نسبة النص الى جميع اجزاء الزمان على حد سواء فلا يعقل اثبات الحكم فى وقت من تلك الاوقات با
لاستصحاب وكذلك ان قلنا بدلالته على التكرار لاستواء النسبة واما على القول بالفورية الحقيقية
او العرفية فربما توهم صيرورته كالموقت بما اعتبر فى الفورية من الزمان مع عدم سقوطه فيما بعد ذلك
فيحتاج فى اثبات الحكم فيما بعد الى اعتبار الاستصحاب لكن التحقيق ان كل من قال بالفورية فانما يريد
بالوقت المعتبر فيها بيان مصلحة ما عدا الفعل كما نقول اعطى حقى الساعة ونحو والا اطلاق على حاله با
لنسبة الى ساير الاجزاء ولا يحتاج الى اعتبار الاستصحاب ايضا وكيف كان فلا نزاع فى عدم اعتبار الاستصحاب
فى اثبات الحكم الثابت بالاوامر المطلقة والمقيدة واما النهى فاستغناء اثبات حكم فى الزمن اللاحق عن
اعتبار الاستصحاب غنى عن البيان لدلالته على المنع من ايجاد الماهية اصلا وذلك يقتضى المنع من ساير
الجزئيات فى ساير الازمنة واما التخيير فللاطلاق واستواء النسبة وان كان ثبوت الحكم اولا بعلامة
وضع فوضع تلك العلامة وجعلها سببا للحكم او شرطا له او مانعا منه اما ان يكون على الاطلاق كما فى جعل
الايجاب والقبول سببا لاباحة التصرف فى التجارة والاجارة ونحوها والاستمتاع ووجوب النفقة وحرمة نكاح
الام والاخت ونحو ذلك فى النكاح او على التقييد بما جعل سببا او شرطا او مانعا كالكسوف والحيض
او بما بعده من الوقت المحدود كالدلوك وايما كان فلا يعقل فيه الاستصحاب لان ما كان منه على الاطلاق ان
كان ما رتب عليه هو الدوام كما فى العقود والايقاعات فالاستغناء واضح وان كان ايجاد الماهية كما فى
الزلزلة فلما مر فى الامر المطلق واما المقيد بقسميه فامتناع اعتبار الاستصحاب فيه كما فى الاوامر المقيدة
لدلالة النص بالنسبة الى الداخل والمغايرة بالنسبة الى الخارج وكان ماخذ هذا الاشكال من كلام المرتضى
رض **قوله** والتوهم الخ يشير الى الدقيقة التى نبهنا عليها بقولنا فربما توهم صيرورته كالموقت الخ
قوله فينبغى ان ينظر الى كيفية سببية السبب الخ اى ليعلم هل يمكن جريان الاستصحاب فى المسبب
الذى هو الحكم التكليفى ام لا وحيث انا لما نظرنا وجدنا تلك الكيفية منحصرة فى الاطلاق والتوقيت

بالوقت

بالوقت المعين والاول يقتضى ثبوت الحكم المسبب على الدوام فكان كل وقت له وقت فكيف يجرى فيه الاستصحاب
فى اجزاء ذلك الوقت الذى هو عبارة عن اثباته فى الزمن اللاحق لثبوته فى السابق والثانى قاض باختصاص
الحكم المسبب فى ذلك الوقت المعين والاستصحاب فى اجزاء ذلك الوقت لا وجه له وفيما بعده ممنوع واللازم تجاوز
المسبب عن محل التسبب وفيه بطلان السببية فبان ان الاستصحاب لا يجرى فى الاحكام التكليفية مطلقا لا فيما دل عليها
بالخطابات ولا فيما علم عليها بالاوضاع وهى التى سماها اولا بالاحكام الوضعية حيث قال واما الاحكام الوضعية
الى ان قال فان ثبوت الحكم فى شئ من الزمان الى قوله فظهر ولم يبق هناك شئ يتصور جريان الاستصحاب فيه
سوى الاحكام الوضعية اعنى نفس السبب والشرط والمانع اى فى ثبوتها ثم يجرى فى الاحكام المترتبة عليها
بتبعيتها وهى التى عبر عنها ثانيا بالاحكام الوضعية من حيث هى حيث قال الا الاحكام الوضعية اعنى الاسباب
الى قوله من حيث انها كذلك فانه اذا ثبت السبب كالعقد مثلا ثم شك فى عروض ما يزيله او عروض ما شك فى
ازالته اياه امكن ان يستصحب ثبوته فيقال قد ثبت اولا فليكن الان ثابتا فيتبعه اباحة التصرف والاستمتاع
وكذا الشرط والمانع كالطهارة والحيض حيث نشك فى زوالهما فيقال قد ثبتا من قبل فهما الان ثابتان ثم
نحكم بصحة الصلوة واباحتها فى الاول وامتناعها فى الثانى وهذا الذى اراد بقوله فظهر مما مر الخ وبالجملة
فقد اطلق الاحكام الوضعية اولا واراد بها ما يترتب عليها من الاحكام التكليفية باعتبار ان الدلالة عليها
انما كانت بالوضع والتعليق دون الاوامر والنواهى وذلك قوله واما الاحكام الوضعية الخ بدليل قوله بعد ذلك
فان ثبوت الحكم فى شئ من الزمان الخ واطلقها ثانيا واراد بها نفس الاسباب والشرايط والموانع اى
ثبوتها وذلك قوله الا الاحكام الوضعية اعنى الاسباب الخ وحكم بعدم جريان الاستصحاب فى التكليفية المدلول
عليها بالخطابات اعنى الاوامر والنواهى والفاظ التخيير وبالعلامات اعنى الاسباب والشرايط والموانع
وبامكان جريانه فى نفس الاحكام الوضعية من حيث هى وان جرى فى الاحكام التكليفية تبعا لكن تعقبه
بان هذا الاستصحاب اعنى الحكم ببقاء ما ثبت من سبب او مانع لا ينبغى ان يكون طريقا شرعيا لاثبات الاحكام
لانه لم يبق على علم بل ولا على ظن فان العلم بوجود احد هذه الثلثة فى الوقت السابق لا يستلزم العلم بل ولا الظن
بوجوده فى الوقت اللاحق فكيف يصح اثبات الاحكام المبنية عليها فى الوقت اللاحق بمجرد دعوى ثبوتها
فيه من دون علم بذلك الثبوت بل ولا ظن وهذا الذى اراد بقوله فالحق الى قوله الا ان الظ من الاخبار الخ ومن
هنا تعرف ان قوله فالحق ليس فى محله بل كان المقام مقام استدراك كما عبرنا فكان حاصل ما ذكر من اول
التحقيق الى هنا ان الحكم الذى يراد استصحابه ان اريد استصحابه ابتداء بعد ثبوته باحد الامرين من الخطاب
او الوضع لم يكن له وجه وان اريد استصحابه تبعا لاستصحاب ثبوت العلامة فهذا وان كان له وجه الا انه ليس
بطريق علم لاثبات الاحكام ولا ظن لكن فى الاخبار ما يدل عليه وقوله بطرو شك بل ولا ظن وهذا الذى اراد
بقوله فالحق الى قوله الا ان الظ من الاخبار الخ ومن هنا تعرف ان قوله فالحق ليس فى محله بل كان المقام مقام
استدراك كما عبرنا فكان حاصل ما ذكر من اول التحقيق الى هنا ان الحكم الذى يراد استصحابه ان اريد استصحابه
ابتداء بعد ثبوته باحد الامرين من الخطاب او الوضع لم يكن له وجه وان اريد استصحابه تبعا لاستصحاب ثبوت
العلامة فهذا وان كان له وجه الا انه ليس بطريق علم لاثبات الاحكام ولا ظن لكن فى الاخبار ما يدل عليه وقوله
بطرو شك بل وظن يريد بطرو انقلاب ذلك العلم الى الشك بل الى الظن لا ان الطارى عليه هو الشك فى
زواله او ظن زواله ليرد ان الوجه فى التعبير هو العكس ونحن نقول ان استصحاب حكم النص كله استصحاب للحكم
ابتداء من دون تبعية وذلك حيث يكون الشك فى النسخ بل قد يقع فى غير هذا المقام ايضا وذلك حيث يثبت الحكم
بالعلامة ويجعل دليلا عليه فى الجملة ولكن يشك هل كان وضعها لذلك على الاطلاق او على التقييد من حيث

ان الوضع لم يعلم من الخطاب ليرتفع الاشتباه بظهور الفرق بين المقيد والمطلق بل كان بالتاسی او بالاجماع او نحو
ذلك فيستصحب فی محل الشك كجواز الرد بالغبن الفاحش فان الشارع جعل الغبن الفاحش سببا لملك الخيار
وجواز الرد ولم يعلم هل كانت سببيته مقصورة على الفورية موقتة باول اوقات العلم بالغبن فلا يتجاوز ذلك
او مطلقة فيثبت له الخيار دائما فنستصحب ونقول قد اثبت له هذه العلامة الخيار قطعا فليدم ما ثبت وان
تمادی الوقت لان ما ثبت دام ومثل ذلك ما لو وجدنا الصحابة يبادرون عند الزلزلة والكسوف وكل مخوف
الی الصلوة فعلمنا سببية الخوف وشككنا هل كانت المبادرة للتوقيت كما فی الكسوف وكل مخوف او للاهتمام
كما فی الزلزلة اوجبنا الصلوة على من لم يبادر وان تمادی الوقت بالاستصحاب وهكذا وقد يجعل استصحاب الحكم
فی هذا ايضا تابعا لاستصحاب العلامة لكن لا لوجودها بل لتاثيرها وذلك انا قد علمنا بان الغبن الفاحش سببا
لجواز الرد فورا او شككنا فی ان التاخر عن اول اوقات العلم هل هو قادح فی السببية ام لا فاستصحبنا السببية و
قلنا قد ثبتت سببية فلتدم فی وقت الشك فی عروض ما يزيل العلامة او ما يزيل اثرها او عند الشك فی
كون العارض مزيلا لها او يزيل المقيد المتباينة بالشك فی ان الغاية ما هی او فی حصولها وذلك ان كل علامة
جعلها الشارع دليلا على شیء وجودا كالمانع او عدما كالشرط او فی كليهما كالسبب كيف كان وضعها على الاطلاق
كالعقود او على التقييد كالدلوك والكسوف اما ان يعلم ان ليس لها مزيل او يشك فی ذلك او يعلم ان لها
مزيلا ولا يعلم ما هو او يعرف بعينه ويشك فی عروضه والاستصحاب جار فيما عدا الاول اما لوجود العلامة
ويتبعها الاثر او للاثر ابتداء او مع قطع النظر عنها ثم المقيد اما ان تعلم غايته او يشك فيها وايما كان فاما ان
يعلم حصولها او يشك فيه والاستصحاب جار فی ثلث منها على احد الوجهين والشك فی الغاية يرجع الی الشك فی
زوال العلامة فقد ظهر ما فی قوله وجميع ذلك ليس من الاستصحاب فی شیء لما عرفت من انه بعد عروض الشك يكون
كل من العلامة والحكم المترتب عليها محلا للاستصحاب فلم يبق الا دعوی ان هذا الاستصحاب ليس بحجة لعدم
افادة العلم ولا الظن وانت تعلم ان انكار افادة الظن مكابرة على الوجدان مع انا قد اثبتنا ذلك بوجوه مر
ذكرها نحو حجج المثبتين واما ان هذا الظن حجة فقد قلنا ان من يقول بان الاصل الاصيل هو الاخذ بالظن بناء على
تخصيص ادلة المنع بالاصول او انه اصل جديد لانسداد باب العلم فهو فی عافية من تكلف مؤنة الاستدلال ومن
صمم على انكار الاخذ بالظن اولا واخرا فقد ما تظافر من هذه الاخبار بل تواتر ما يتجاوز حد الدلالة على الحجية
مضافا الی انه مما استقامت عليه طرايق العالم وتوقف على مراعاته النظام مع ان تاصيل الاصل الجديد ليس
بذلك البعيد على انه اجماعی فيما عدا حكم الاجماع ولاما نع فانه فی الكل عبارة عن الحكم ببقاء ما ثبت ثم قوله فظهر
مما مر الخ لا يخفی ما فيه فان اقصی ما يستفاد مما اسلفه بناء على الغض عن عروض الشك انما هو عدم جريان
الاستصحاب فی الاحكام التكليفية سواء دل عليها بالخطابات كما علم من قوله اذا عرفت هذا الی قوله واما
الاحكام الوضعية او بالعلامات حسبما افاد بقوله واما الاحكام الوضعية الی قوله فظهر الخ فان اقصی ما
فيه التنبيه على عدم جريان الاستصحاب فی الاحكام التكليفية المدلول عليه بالعلامات الشرعية بدليل
قوله فان ثبوت الحكم فی شیء من الزمان الی قوله فظهر وهذه هی التی سماها اولا بالاحكام الوضعية اما
جريانه فی الاسباب والشرائط والموانع التی عبر عنها ثانيا بالاحكام الوضعية من حيث انها كذلك وانما
هی موضوعات لها فلا كيف وجريانه فيها انما يتصور بملاحظة عروض الشك وليس فيما مر اشارة الی ذلك
ولو كان لكان جريانه فی غيرها ما ظهر ايضا قوله روی زرارة الخ حاصل ما اشتمل عليه هذه الرواية انها انه
اوجب استصحاب الوضوء المتيقن ومنع من الخروج عنه الا باليقين واحتج على ذلك بوجوب استصحاب
جنس المتيقن وامتناع الخروج عنه الا باليقين ويريد بالوضوء الذی اوجب استصحابه الحالة التی يعرض به

الاشارة الی ادلة حجية
الاستصحاب

اعنی الطهارة والا فلا معنی لاستصحاب ما يزول بمجرد حدوثه من الحركات والسكنات والحكم ببقائه قوله
واليقين والشك عام او مطلق الخ هذا جواب سؤال اورد على الاستدلال بهذا الخبر ونحوه حاصله انه انما يتم
لو كانت اللام للاستغراق وهو فی حيز المنع لم لا تكون للعهد والمراد ولا تنقض هذا اليقين الذی قال فانه على
يقين من وضوئه بهذا الشك الذی ذكرت او يقين الطهارة بالشك فيها واقصاه اثبات اصل الطهارة وهو
مما لا ينكره منكر والاستصحاب سلمنا ولكن استصحاب فی موارد خاصة فلا ينهض للاطلاق وحاصل ما اجاب
به هو وغيره انها للعموم اما لان المفرد المحلی من ادوات العموم او لانه يجب تنزيله فی مثل هذا المقام على
العموم وان لم يكن موضوعا له لامتناع حمله على العهد الخارجی لعدم القرينة والذهنی لانتفاء الحكمة فی تعلق
الحكم الشرعی بفرد ما فی مقام لا يلائمه الاجمال والطبيعة لاستحالة تعلق الاحكام بالطبايع وانما تتعلق الاحكام
الشرعية بافعال المكلفين الخارجية ويتوجه عليه اما اولا فيمنع عدم قيام القرينة على المعهود الخارجی لتقدم
ذكره وتعلق السؤال به فان قلت انها مسوغة ولا بد فی المجاز من قرينة التعيين قلت لو اعتمد فی الجواب دعوی
العموم لتم له هذا بناء على تسليم كونه من الفاظه لكنه تعلق به تارة وبالاطلاق اخری فعلی الاطلاق يقوم الا
حتمال وهو كاف فی المقام لابطال هذا ويتوجه على التعلق بالعموم ايضا لاشتراكه بينه وبين العهد الخارجی غاية
ما هناك ان وضعه للعهد الخارجی من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص فيكون مجملا ولا ينصرف الی احد الامرين
الا بقرينة معينة فلا بد من قرينة نافية للعهد فانا نقول هو وان كان مشتركا بينهما الا ان نسبتهما اليه ليست
على حد سواء لبعد خصوصية كل معهود عن ظاهر اللفظ بخلاف المعنی الاخر وعلى هذا فان قامت قرينة
على ارادة معهود خاص فذاك والا فالعموم كما صرح التفتازانی وغيره ولقائل ان ارادة كل فرد كارادة
فرد خاص كلاهما خارج عن ظاهر اللفظ فلا ينصرف الی احدهما بعد ثبوت الاشتراك الا بقرينة معينة نعم
يتجه هذا على القول باشتراكه بين الطبيعة والعهد كما هو التحقيق بصراحة اللفظ فی الجنس قبل اللام وبعدها
فلا ينصرف الی غيرها الا بقرينة معينة واما ثانيا فبان المستحيل انما هو تعلق الاحكام بالطبيعة بشرط
عدم الوجود الخارجی اما اذا كان بشرط الوجود او لا بشرط فلا خصوصا على القول بوجود الكلی الطبيعی
على ان حملها على العموم ههنا مبطل للعموم وذلك لوقوعه فی سياق النفی فيكون رفعا للايجاب الكلی ويكون
المعنی لا تنقض كل يقين بكل شك وما يجاب به من انه من قبيل لا يحب كل مختال فخور كما ان كلا الموضوعة
للاستغراق استعملت مجازا فی العموم البدلی بمكانه ای لا يحب ای مختال كان كذلك اللام بدليل قوله
ابدا لبعد كونه للتابيد فی الازمان فلم يبق الا ان يكون للتعميم فی الافراد لا يخفی ما فيه والتحقيق ان اللام هنا
للجنس والطبيعة فانه هو المنساق من مثل هذا الاطلاق على انه حقيقة فلا يحتاج الی قرينة ويجیء العموم
بالتبعية فان من نقض فردا من الافراد فقد نقض الطبيعة على انه فی سياق النفی والتابيد للتنصيص على ذلك
والمعنی لا تنقض هذا الجنس بهذا الجنس فی موضع من المواضع اصلا كما تقول لا تقدم الجاهل على العالم
ابدا واشتراكه بين الجنس والعهد لا يفضی به الی الاجمال لظهوره فی الجنس فلا ينصرف عنه الا بصارف كما
نبهناك على ان المقام هنا مما يابی العهد كيف لا وهذه القاعدة انما سيقت فی كلامهم دليلا على الحكم الا
تری الی قوله لما استقر فی الوضوء من الشك فی النوم لانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالشك ابدا
ولكن تنقضه بيقين مثله انه لا يريد لا تنقض يقينك هذا فی زمن من الازمان ولو اراد ذلك لاتحد الدليل
والمدلول كلا انما يريد ما قلناه لا تبطل هذا الضرب بهذا الضرب فی موضع من المواضع اصلا طهارة كان
او غير طهارة وكفاك منبها قوله فيما يأتی ولا يعتد بالشك فی حال من الحالات وبالجملة فارادة الجنس
فی امثال هذه المقامات مما لا يكاد يخفی على من له ادنی مسكة فی المحاورات ثم ما يصنع فيما جاء من الاخبار

مجردا عن الموارد كالاخبار المروية عن امير المؤمنين ع وتنزيلها على اثبات اصل الطهارة خطاء كيف وهو يأمر
بملازمة اليقين والانكباب عليه وهل الاستصحاب الا هذا انما يصلح لذلك لو دل على ان الاصل في الاشياء هي
الطهارة كقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر لا ما يقول فيه ان طهارتك هذه يقينية فلا تعرض عنها مع
انها قد جائت في موارد لا تناسب ذلك كالشك في الركعات والصوم ونحو ذلك بل يصرح **قوله** بل صرح
الشيخ الرضي القول بان المفرد المحلى للعموم ليس بعزيز في اهل الاصول ليتعلق فيه بكلام الشيخ الرضي بل هو
مذهب معروف لهم ذهب اليه من اصحابنا شيخ الطائفة والمحقق ومن القوم ابن الحاجب والامدي وهو
مذهب المبرد وابي علي بل عزاه الامدي الى الاكثر وكيف كان فما ذا عسى يجديه التعلق بقول الشيخ الرضي
اوغيره في فهم خطاب يحاول بناء مثل هذا الاصل العظيم عليه مع ان الاكثرين من الفريقين على خلافه وهو
المعروف بين ارباب المعاني فانه عندهم حقيقة في العهد والطبيعة ولا يصار الى غيره من الاستغراق وغيره
الا بقرينة ثم لا يخفى عليك ما في قوله عند حكايته عن ابن الحاجب ثم ذكر الفاظا اختلف في عمومها فان
غرضه من ذلك ان عدم نقله للخلاف مع انه ذكر ما فيه خلاف دليل على انه لا خلاف فيه وكيف يتعلل بمثل
ذلك وهو يرى الخلاف وهب ان ابن الحاجب صرح بعدم الخلاف اتراه يصغي اليه وهو يبصره عيانا
انما ذكر ابن الحاجب ما اختلف فيه والراجح عدمه فكيف يخرط هذا في سلكه وهو يختار عمومه فان قلت
انما يريد اتفاق المحققين القائلين بان للعموم صيغة كما صرح به هو في كل العموم والعضدي ايض حيث
قال ثم الصيغة الموضوعة له عند المحققين هي كذا وكذا وعد الجنس المعرف قلت ذكر المطلق وارادة المقيد
من دون قرينة محظور في المحاورات ولا سيما في الكتب المدونة في العلوم مع ان المقام ههنا يقتضي ارادة
الاطلاق على انه ليس في كلام ابن الحاجب الا ان المحققين على ان للعموم صيغة ثم ذكر الصيغ وليس فيه
انهم على ان هذه الصيغ كلها للعموم على ان كثيرا من المحققين من اهل المعاني والاصول على انه ليس منها
مع اعترافهم بان للعموم صيغة ثم الحق بعد هذا انه ليس من الفاظ العموم حسب ما حققناه في العام وانما
حقيقة الجنس والعهد لتبادرهما دون العموم واما المضاف فهو وان سلك مسالك المحلى باللام حتى يرد تارة
للعهد الخارجي كما تقول جائني غلام زيد واتني بفرس عمرو واذهب الى دار بكر مشيرا الى غلام وفرس ودار
معهودة بينك وبين مخاطبك وهذا هو الغالب فيها وعليه بني امرها واخرى لفرد لا على التعيين كما
تقول جائني غلام زيد وانت تريد احد غلمانه ومرة للطبيعة كما تقول غلام الوالي لا وفاء له لكن وروده للطبيعة
انما يعرف في المصادر كضربي زيدا قائما اي جميع ضروبي الواقعة على زيد ومن ثم قدروا الشرط ولم
يكتفوا بالخبر كل ذلك لتبادر العموم من مثل هذا التركيب بخلاف غيرها كخادم زيد لا يكون الا مؤديا او فرس
عمرو لا يكون الا جيدا فان الظ في ذلك انما هو ارادة الطبيعة وكيف كان فاقصاه انه معنى من معاني
اربع فكيف صار هو المعنى دون غيره والتحقيق انها حقيقة في العهد الخارجي مجاز في غيره ثم ان دعوى
العموم انما تجدي لو كانت على انه لا حقيقة له سواه كما عقل صاحب المعالم حيث زعم ان المثبتين يزعمون
ان لا حقيقة له الا العموم والنفاة انما ينفون اختصاصه وان كلمة الكل متفقة على انه حقيقة فيه في الجملة غاية
ما هنالك ان النفاة يثبتون له مع ذلك معنيين اخرين حقيقيين الجنس والعهد حتى اذا اطلق كان مجملا
والمثبتون يقولون انه مجاز فيهما ولا اجمال في الاطلاق لكن التحقيق ان الامر بالعكس وان النفاة يمنعون
من كونه حقيقة في العموم والمثبتون لا يمنعون من كونه حقيقة في غيره كيف لا والمعروف في كتب المعاني و
كثير من كتب الاصول كالمحصول ان لا معنى لاداة التعريف سوى العهد والحقيقة وان الاستغراق انما
يفهم في المقامات الخطابية وقد صرحوا ان المحلى في مثل ان الانسان لفي خسر حقيقة في الجنس وان الاستغراق

مفهوم

مفهوم من خارج لا من نفس اللفظ اللهم الا ان يراد بكونه حقيقة فيه انه ما لم تقم قرينة على غيره فهو له سبيل
الحقايق وان كان الكل من قراين خارجية والحقيقة في الحقيقة انما هو الحقيقة ومع التنزل عن ذلك فالظ
هنا العموم فانه ع الخ اي مع التنزل عن دعوى وضعه للعموم وكونه من الفاظه قلنا هو في نفسه و
ان لم يدل على العموم لكنه بقرينة اخذه في الاستدلال على ان الوضوء اليقيني لا ينقض باحتمال النوم وان
قوي صار للعموم وانت خبير بانه لا ينبغي ان يتعلق في نفي كون المراد خصوص هذا اليقين وهذا الشك الا
بهذا غير انه لا يحتاج في ذلك الى دعوى العموم بل كونه للطبيعة كاف بل دعوى العموم مبطلة للاستدلال **قوله**
وايضا الخ انت تعلم ان دعوى احتياج ارادة الخصوص الى القرينة مبنية على دعوى كونه حقيقة في العموم فكان
هذا عين ما تنزل عنه فلا وجه لجعله علاوة وبالجملة فهذا رجوع الى الاستدلال بقول من يدعي انه حقيقة
في العموم ولا يحمل على الخصوص الا بقرينة وكان حاصل ما استدل به الشيخ الرضي هو انه لما ثبت كون اللفظ
دالا على ماهية خارجية باعتبار مشخصاتها الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها فلا بد ان يكون لبعض
افرادها او جميعها واذا لم يكن دليل البعضية وجب كونه للكل ومحصل الاستدلال على وضعه للعموم بدعوى
وضعه للامور الخارجية مع امتناع تنزيله على البعض لان نسبة الماهية الى الكل على حد سواء فلا يصار
اليه الا بدليل ولا دليل ومرجعه الى القول بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وهو احد القولين في
المسئلة بل الاقوال والتحقيق على ما مر في مفتتح الكتاب انها في غير الاعلام الشخصية موضوعة للماهيات
من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين وفيه بطلان دعوى العموم واما التفتازاني فحاصل ما ذكره
في هذا الباب ما حكي المص عنه وما لم يحك ان المحلى باللام حقيقة في الحقيقة بخلاف المجرد منها فانه
عنده حقيقة في الفرد المنتشر اي فرد ما منها مع قطع النظر عن التنوين ثم ان قامت قرينة على
ملاحظتها باعتبار وجودها في الخارج اي باعتبار مشخصاتها الخارجية وذلك لا يخلو من ان تلحظ
في فرد بعينه او في فرد ما او جميع الافراد فان قامت قرينة على ملاحظتها من حيث هي في فرد ما معين
او غير معين وجب اتباع القرينة وان لم تقم قرينة على شيء منهما حمل على ارادة جميع الافراد وهو الاستغراق
فكان نسبة الاستغراق اليهما نسبة الحقيقة الى المجاز من حيث انه لا يصار الى غيره الا بقرينة معينة
ولا وجب المصير اليه سبيل الحقايق وان كان اللفظ فيهما ايض حقيقة من حيث ان المحلى موضوع للحقيقة
وهو فيهما مستعمل فيها واما الفردية فمن قرائن خارجية قال فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس
اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلا حقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ
لم يستعمل الا فيما وضع له لان معنى استعمال الكلمة في المعنى ان يكون الغرض الاصلي طلب دلالتها
على ذلك المعنى وقصد ارادته منها وانت اذا اطلقت المعرف والعلم المذكورين على الواحد فانما
اردت به الحقيقة ولزم من ذلك التعدد باعتبار الوجود وانضمام القرينة فهو لم يستعمل الا فيما
وضع له هذا كلامه ولم يذكر في المعين اعني المعهود الخارجي شيئا لكنا نقطع بانه حقيقة عنده
لاتفاق الكلمة على ذلك اما لانه وضع على حدة من قبيل الوضع العام للموضوع له خاص كما هو التحقيق
او لانه مستعمل في الحقيقة ايض والتعيين من خارج كما هو الظاهر منه وان لم تقم قرينة على ملاحظتها
من حيث الوجود الخارجي فتلك لام الطبيعة كما في التعاريف وقولنا الرجل خير من المرءة وقوله والى
هذا ينظر صاحب الكشاف يريد ان تسمية لام الاستغراق بلام الجنس انما كان باعتبار ان المحلى
باللام في الاستغراق مستعمل في الجنس اعني الحقيقة والاستغراق انما جاء من ملاحظة الوجود
مع انتفاء ما يدل على ارادة الفردية ثم قال وكثيرا ما يطلق على ما يقصد به المفهوم والحقيقة

كما ذكر ان اللام في الحمد لله للجنس دون الاستغراق يريد ان المحلى باللام عنده حقيقة في الجنس والاستغراق وغيره انما يجيء من امر خارج فلا يخرج به عن كونه للجنس لكن ثم صار يطلق لام الجنس في الاستغراق كما يطلقها في الطبيعة اذا عرفت هذا فنقول غرض المص من نقل كلامه وكلام الشيخ قبله اثبات ما ذكره ثالثا من ان المحلى لا يحمل على العهد الا بقرينة مانعة من الاستغراق وان كان معناه الحقيقي انما هو الجنس والاستغراق وغيره من خارج من حيث انهما نصا على ذلك ومن هنا يظهر مباينة هذا الوجه السابقية فان الاول كان على ان المحلى حقيقة في العموم والثالث انه لا يجوز الحمل على غير العموم الا بقرينة وان يكن حقيقة فيه واما الثاني فهو ان في خصوص هذا الخطاب اعني الخبر المذكور ما يدل على ارادة العموم لانه انما ساقه للاستدلال فيتعين حمله على العموم ولا يتوقف على القول بان المحلى من صيغ العموم وحقيقة فيه ولا على القول بوجوب تنزيله على العموم الا ان تقوم قرينة على غيره فاندفع ما ذكرناه اولا لكن يتوجه عليه انه تعلق بكلام الشيخ في الاول والثالث فان كان عقل من كلامه ان المحلى حقيقة في العموم وصيغة من صيغه فلا معنى لتعلقه به في المقام الثالث وان كان عقل منه انه يجب تنزيله على العموم ولا يصرف الى غيره الا بقرينة معينة وان كان حقيقة في الجنس كما يقول السعد وقوله انه للعموم من جهة ان نسبة العموم الى غيره نسبة الحقيقة الى المجاز وان كان في الكل حقيقة لم يحسن التعلق به اولا وليس بالبعيد تنزيل كلام الشيخ على الثاني بل هو الظ فتصح دعوى العموم اذ لا تتوقف ح على دعوى وضع الالفاظ للامور الخارجية بل قد نقول ان مراد الاكثر من قولهم انه للعموم انما هو ذلك لا انه موضوع بوضع على حدة لخصوص الاستغراق **قوله** ثم لا يخفى ان اليقين والشك مما لا يمكن اجتماعهما الخ كانه يرمز الى دفع ما قيل من انه لا دلالة في الخبر على وجوب الاستصحاب اذ اقصى ما في ترك الاستصحاب نقض الظن بالشك ونقضته به لا اليقين بل التحقيق انه نقض الظن بالوهم فان بقاء ما ثبت اذا كان راجحا كان عدمه مرجوحا وهو الوهم والممنوع في الخبر انما هو نقض اليقين بالشك وحاصل الدفع انه ان لم يرد به الاستصحاب لم يبق له مورد لاستحالة اجتماع اليقين والشك انما المراد لا تنقض ما كان متيقنا لك بامر تشك فيه اي لا تعدل عن امر تتيقنه الى اخر تشك فيه ان لا تترك ما كان متيقنا وتاخذ بنقيضه المشكوك فيه وتوضيحه انك اذا تيقنت امرا من الطهارة او نجاسة او ملك او نحو ذلك وشككت في عروض ما يزيله او في ازالة ما عرض له فاياك ان تترك ما تيقنته وتاخذ بالمشكوك فيه المناقض له اي المزيل لحكمه فتكون ناقضا لما تيقنت بما شككت فيه **قوله** وصحيحة اخرى الخ روى الشيخ في باب طهارة الثياب والبدن من النجاسات عنه انه قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك الى اخر ما حكى المص وتمام الحديث قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك وقد اشتملت هذه الصحيحة على احكام الاول حكم من علم بالنجاسة فصلى بها ناسيا ثم ذكر بعد الفراغ وهو الاعادة مطلقا وعليه الاكثر بل حكي ابن ادريس عليه الاجماع وانه لا اجماع

فان

فان الخلاف انما وقع من الشيخ في الاستبصار حيث فصل بين الوقت وخارجه فاوجب الاعادة في الاول دون الثاني جمعا بين الاخبار لكنه في النهاية والمبسوط والخلاف على الاول مع انك تعلم انه لا يعرف له من التهذيبين مذهب ثم لا فرق بعد العلم بوصول النجاسة بين العلم بموضعها وعدمه اجماعا الثاني حكم ما اذا ظن الوصول فنظر ولم يجد ثم وجدها بعد الفراغ وهو عدم الاعادة مطلقا وعليه في الوقت الاكثر بل الخلاف يحكى عن الشيخ في المبسوط واما بعده فاجماع الثالث حكم ما اذا علم بالنجاسة ولم يعلم بمكانها وانه لا تسوغ له الصلوة الا بعد القطع بزوالها وهذا لا كلام فيه الرابع ان الشاك في الوصول لا يجب عليه التفتيش بل يصلي حتى يعلم وهو كسابقه الخامس حكم من وجدها في الاثناء وهو فيمن سبق له العلم القطع والاستقبال كما عليه جماعة واما هذا هو الذي اراد بقوله اذا شككت في موضع منه اي علمت بالوصول وشككت في موضع من الثوب هل النجاسة فيه ام لا والا فقد سوغ لنا فيه ان الشك بل الظن في حكم العدم فكيف يوجب القطع بمجرد الشك وفيمن لم يسبق التطهير ان امكن والبناء كما عليه الاكثر وقوله ع قطعت الصلوة وغسلته لا يريد به حقيقة القطع بل الاشتغال عن الصلوة بالغسل بدليل قوله ثم بنيت **قوله** بلا معارض اصلا لما مر اي لا يمكن ولا يسوغ حمل المحلى على العهد والخروج عن الظاهر من دون داع ولا معارض له اصلا فان حمل الخطاب على خلاف الظاهر انما يسوغ لمعارض من عقل او نقل او اجماع فاذا لم يكن امتنع وانما كان حمله على العهد خلاف الظ لما مر من انه سيق مساق التعليل وقد يقال ان الامر ههنا على العكس لمكان فاء التفريع وذلك انه لما سئل عن الوجه بينه بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ثم قال فليس الخ اي لما كان الامر على هذا الحال لم يكن لك ان تنقضه بالشك والجواب انه على الحذف والايصال والمعنى فلا تنقضه بالشك اذ ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا والا فلا وجه لتفريع ما بعد ليس على كونه على يقين من طهارته ثم شك وفي قوله اخيرا لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك شاهد اخر اذ المراد فليس ينبغي لك ان ترتكب بنقضك يقينك هذا بالشك ما هو محظور من نقض طبيعة اليقين بطبيعة الشك **قوله** وفي الكافي الخ روى الكليني في الصحيح عن زرارة انه قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين الخ وهذا الصحيح صريح في المطلوب وان كان ما تضمنه من الحكمين على خلاف ما عليه المعظم بل الخلاف في الاول انما يحكى عن الصدوق في المقنع حيث حكم بالاعادة وفيه رواية وفي الثاني انما يحكى عنه وعن ابن الجنيد حيث حكما بالتخيير بين البناء على الاقل والاكثر جمعا بين هذا الخبر وما دل على البناء على الاكثر وربما قوى بعض المتاخرين (صاحب المدارك) التخيير في الاول ايضا لذلك **قوله** وفي التهذيب الخ كانه ع انما حذر من احداث الوضوء للشك دفعا للوسواس وبذلك يجمع بينه وبين ما دل على استحباب التجديد وان الوضوء على الوضوء نور على نور ثم هذا اول الاخبار الخاصة التي ساقها لتحصيل سيرة الشرع وتعرف عادته في الامر بالاستصحاب والحكم ببقاء ما كان على ما كان **قوله** في صحيحة ضريس تجده الخ ظاهر في المطروح قوله ع ما علمت انه قد خلطه الحرام لا يريد مجرد جريان احتمال كون هذا المطروح حراما اذ المفروض ذلك فكان ينبغي المنع منه مطلقا وانما المراد العلم بكون هذا الشيء المطروح بعينه فيه حرام وفيه حلال كان يقطع بان بعض هذا الجبن مثلا من عمل المشركين فذلك الذي يحرم اما ما لم يعلم فيه ذلك بل احتمل ان يكون بعضه من عملهم او كله فانه على اصل الحل ويحتمل ان يكون المسؤل عنه ما هو اعم من المطروح والمبيع ويبعده التفصيل في الجواب فان العلم بكون بعض المبيع حراما لا يقتضي تحريم جميع ما في السوق بعد العلم بان فيه ما هو حلال بل بعد قيام الاحتمال وبالجملة فاحتمال

كون هذا المبتاع حلالا كاف في الحل **قوله** لا يقال هذه الاخبار الخ اما ما جاء في تجديد الوضوء والثياب
المعارة فلا كلام فيه لصراحته في الاستصحاب واما البواقي فلا دلالة فيها على الاستصحاب لا عموما ولا خصوصا
بل اقصى ما فيها الحكم باصالة الطهارة والحل اى ان حكم الله في الاشياء مع الجهل بحالها هو الطهارة والحل
فاين هذا من الاستصحاب الذى هو بمعنى ان ما علم طهارته او حله حكم ببقائه على ما كان عليه نعم ما جاء منها
في الطهارة كقولهم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر يحتمل ان يكون انما
جاء فيما علمت طهارته وشك في عروض النجاسة له سيما الاولى لكنك تعلم ان قيام الاحتمال غير مجد في الا
ستدلال وكانه توهم من اداة الغاية ان الغرض الاستمرار على الحكم فكانه قال كل شيء على الطهارة حتى
تستيقن الخلاف وهذا خطأ فانه في جميع الاحوال يتعلق بالاصل لاستواء النسبة لانه يتعلق اولا بالاصل
ثم يستصحبه ما حكم به على انه لم تستيقن شيئا كى يستصحبه ثم حاصل ما اجاب به عما اورده من السؤال على الا
ستدلال بالاستصحاب في الموارد الخاصة على مطلق الاستصحاب ما اشرنا اليه من ان ذلك استدلال بسيرة
الشارع وطريقته وانه مما يحكم بالاستصحاب وما يقال من ان ذلك بالغا ما بلغ لا يبلغ بالعقل الى القطع
واليقين بل قصاراه غلبة الظن بل قد انه لم يجعل دليلا براسه بل مؤيدا للدليل ومن يجعل الظن طريقا
فلا كلام عنده في مثله فانه من اقوى الظنون خصوصا مع تايده بالاخبار الكثيرة وكان فيما دل صريحا
من متضافر الاخبار بل متواترها على استصحاب ما ثبت مطلقا والاخذ بما تيقن والمنع من الخروج عنه
الا الى يقين مثله مغناه عن التعلق بموارد خاصة ليست من الاستصحاب في شيء كما جاء في اصل الطهارة
والحل وليست الاخبار الدالة على وجوب الاستصحاب مطلقا منحصرة فيما حكى المص بل هناك اخبار اخر
روى الشيخ في التهذيب عن الصفار عن القاشانى انه قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك
فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وروى الصدوق
في باب الاربعمائة من كتاب الخصال عن ابى عبد الله ع عن ابيه عن جده ان امير المؤمنين صلوات الله
عليه واله علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه فكان من ذلك ان قال لهم
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وروى السيد الشارح عن المجلسى في البحار
في باب من نسى او شك في شيء من افعال الوضوء عن الصدوق في الخصال عن ابيه باسناده الى ابى بصير ومحمد
بن مسلم عن ابى عبد الله وقال قال امير المؤمنين من كان على يقين فيشك فليمض على يقينه فان الشك
لا ينقض اليقين وفي البحار عن امير المؤمنين من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين
لا يدفع بالشك وكان هذين يرجعان الى الثانى غير ان الاخير يخالفه في المتن وما قبله في ذكر السند فان
خبر الاربعمائة مذكور في الخصال بغير سند فعلم ان رواية المجلسى رح كانت من غير هذا الموضع من الخصال
ولم استقر الكتاب على انه فيما عدا حكم الاجماع اجماعى والفرق بينه وبين غيره تحكم وخلاف لبعض متاخرى
المتاخرين مسبوق بالاجماع ملحوق وكفاك في ذلك قول صاحب الفوائد المدنية وهو بالمكانة التى هو
فيها اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين وعد
الاول استصحاب حكم النص حتى يرد الناسخ والثانية الاستصحاب عند الشك في عروض القادح كحيوة
زيد وملكه وغناه وفقره وعدالته وفسقه وطهارة الثوب ونجاسته وكونك على طهارة او حدث وكونه
زوج فلانة وعبد فلان وهكذا وهذا الذى قلنا ان الفرق بينه وبين محل النزاع تحكم واى فرق بين الشك
في تلخ العارض وعروض القادح ان كان الشك بعد اليقين غير معين وجب ان لا يعتبر في شيء منهما كيف
لا وهو في الشك في عروض القادح قد عرض له حال وهو الشك في المعروض والى به تاب فيما يرد وعليه

النظام

النظام واستقامت عليه طرايق العالم فان قلت الطرايق انما استقامت على الاستصحاب في غير محل النزاع
اما فيه فلا قلت انا نقطع ان الناس في اوان التكليف ما كانوا اذا كلفوا بشيء فكلما اعرض لهم حال كالمتوضى
يخرج منه الدم او المذى او يضحك او ياكل او يلمس امراة او يفرح او يحزن او نحو ذلك يرجعون الى المكلف
ويسئلونه هل تغير الحكم السابق ام لا بل يستمرون على الحكم السابق حتى ياتيهم بناء يقين كما قالوا
وينبغى ان يعلم ان للعمل بالاستصحاب شروطا الخ ذكر السيد الشارح هيهنا ان هذه الامور الخمس ماخوذة
في الاستصحاب فلا معنى لجعلها شرايط سيما الرابع وذلك لان ما عدا الرابع يرجع الى اشتراط ظن
البقاء وهو ماخوذ فيه واما الرابع فدخوله فيه اوضح من ان يخفى قلت ما اعتمده المص في الاستدلال
على حجية الاستصحاب بل السيد الشارح نفسه وهو المعتمد وان كان متناولا للظن والشك والوهم فكان
قاضيا بوجوب استصحاب الحكم ما لم يقطع بانتفائه الا ان الظ ان ذلك اعنى احتمال البقاء ماخوذ
في تعريفه فانه ما كان ليستصحب مع قيام الدليل على انتفاء الحكم فيبطل اشتراط الاول وهو ظ وكذا
الثانى لرجوعه اليه فلم يبق الا الثالث والخامس اللذان هما عبارة عن اشتراط انتفاء المعارض على ان
اشتراطهما غنى عن البيان وغير مختص بهذا الاصل واما اخذ ظن البقاء فانما هو عند من تعلق في حجيته بالظن
بناء على حجية الظن بالاصل او ما لعرض او خصوص هذا الظن كما هو طريقة الاكثر **قوله** الثانى الخ الفرق بين
هذا وسابقه ان المعتبر في الاول قيام الدليل الخاص على انتفاء الحكم في الزمن الثانى او الحال الثانية بالخصوص
كما اذا جاء ان المغبون اذا لم يبادر الى الرد فلا خيار له وكما جاء ان واجد الماء في الاثناء ينقض صلوته وهذا
بخلاف الثانى فان المعتبر فيه ان يحدث امر يقتضى انتفاء الحكم في الزمن الثانى او الحالة الثانية وان كان
اقتضاء ذلك الحادث للانتفاء بالدليل ايض وذلك كوجدان الماء في الاثناء فان حدوثه بناء على اندراجه
فيما دل على بطلان التيمم بالوجدان موجب لانتفاء الحكم الاول فكان مثال واجد الماء مثالا لكلا الامرين
بالاعتبارين فباعتبار ما دل على بطلان الصلوة به بخصوصه للاول وباعتبار نفس الوجدان مع قطع
النظر عما دل على بطلان هذه الصورة بخصوصها للثانى ومع رجوعه بهذا الاعتبار الى فقد الشرط الاول
ان الحادث بعد قيام الدليل على كونه مبطلا للحكم السابق يكون مما قام الدليل فيه على نفى الحكم والكلام في
لبن الحمل فان الحمل حيث تجرى العادة بحدوث اللبن بعد فرض اندراجه فيما دل على ان لبن الحمل لصاحب
ذلك الحمل حادث يوجب انتفاء الحكم السابق اعنى كون اللبن للزوج السابق فلا يصح استصحابه الى ذلك
الحال والحكم حال جريان العادة بخروج اللبن بسبب الحمل فان فرض قيام دليل يدل على ان اللبن في هذه
الصورة للثانى كان بهذا الاعتبار عن الاول قوله لانه اما ان يتعين الحكم بالثانى اى على تقدير اندراج هذه
هذه الصورة فيما دل على ان لبن الحمل لصاحب ذلك الحمل فلا ريب في امتناع الحكم باللبن للزوج الاول و
التعلق بالاستصحاب ثم اما ان يحكم به للزوج الثانى او يتوقف فيه لتعارض الامارتين اعنى الاستصحاب
وحدوث ما يقتضى نفى الحكم وانت خبير بانه لا معنى لجعل الاستصحاب معارضا بعد الحكم ببطلانه لحدوث
ما يدل على انتفاء الحكم السابق بل ما يرجع الى قيام الدليل على انتفائه انما يحسن عده معارضا اذا تحقق
هناك مفهوم الاستصحاب وتوفر شرطه عدا وجود المعارض ومن هنا تعرف الفرق بين الاولين والثالث
وكثيرا ما يشتبه هذا على حملة هذا الكتاب **قوله** الرابع الخ لا ريب ان استصحاب حكم وسحبه من الزمن
الاول الى الزمن الثانى لا يعقل من دون ثبوته في الزمن الاول وقد عرفت ان هذا داخل في الاستصحاب
وليس من الشرطية في شيء لكن اثبات النجاسة في المثال المذكور باستصحاب عدم الزكوة ليس من قبيل
الاستصحاب مع عدم العلم بالثبوت وانما يلزم ذلك لو كان اثبات النجاسة باستصحابها وليس كك

بل باستصحاب ما يستلزمها وهو عدم الزكوة فان استصحابه يستلزم الموت حتف الانف والموت حتفا يستلزم النجاسة قوله ان عدم الزكوة اعم من الموت حتفا والحيوة قلنا بعد القطع بانتفاء الحيوة يخصص في الموت المستلزم للنجاسة ومثال الدار الذى ضرب ليس من هذا فى شئ انما مثلا ان يثبت انه فى الدار ضاحكا مع فرض انحصار الضاحك فى زيد وعمرو ثم يعلم بخروج زيد وح فلاريب ان استصحاب بقاء الضاحك فى الدار يستلزم كون عمرو فيها نعم قد يقال ان الحكم بالنجاسة انما يكون بتحققها او باستصحابها او باستصحاب ما يساويها لرجوعه الى استصحابها لا باستصحاب ما هو اعم مع فرض انتفاء القسم الاخر لاصالة الطهارة وذلك ان الاصل فى كل شئ الطهارة الا ما علم نجاسته بالفعل او بالاصل فيستصحب وبالجملة فكون هذا اعنى استصحاب اللازم الاعم بعد انتفاء ما عدا موضع النزاع مفيدا للنجاسة غير معلوم والاصل الطهارة ويجاب بان النجاسة حكم من احكام الميت حتفا وتابع من توابعه فبعد ثبوت المحكوم عليه بالاستصحاب تتبعه احكامه وهل يحاول اثبات شئ بالاستصحاب الا اجراء احكامه او لست لما اثبت حيوة الفقيد بالاستصحاب اجريت احكام الحى عليه وكذلك الملك والعدالة والغناء والطهارة ونقائضها وسائر ما يستصحب فان قلت ان من شرايط صحة الاستصحاب بقاء الموضوع وعدم استحالته بل هو داخل فيه فان الاستصحاب كما مر فى مفتتح الباب هو ان نثبت لشئ فى الزمن الثانى ما ثبت له فى الزمن الاول والمعلوم انما هو ثبوت عدم الزكوة للحى وهو بعد زهوق النفس قد استحال وخرج عن تلك الماهية كالكلب يستحيل ملحا والخمر خلا فكيف يصح سحب الحكم من احد المتباينين الى الاخر قلت الموضوع ههنا اعنى المحكوم عليه بعدم الزكوة ليس هو مفهوم الشاة مثلا بل هذا الشخص وهو باق بخلاف الكلب فان المحكوم عليه بالنجاسة ما صدق عليه اسم الكلب وقد خرج بالاستحالة عن صدق الاسم ولى بعد هذا كله فيه تامل فان اليقين انما يرفع بيقين مثله واصل الطهارة محكم فلا يجوز الخروج عنه الا بيقين بالفعل كما اذا قطعت بالنجاسة او بالاصل كما اذا ثبت النجاسة من قبل ثم استصحبتها وما نحن فيه ليس من هذه فان اصل ثبوت النجاسة انما كان بالظن ولم يثبت فيه بيقين اصلا فكيف يصح التعلق فى اثباتها باستصحاب عدم الزكوة على انه معارض باستصحاب ما يناقضه وهو استصحاب عدم الموت حتفا او اخر اقوى منه وهو استصحاب الطهارة قوله الخامس الخ اى انه لا يمكن استصحاب ما يستلزم عدمه فلا يصح استصحاب طهارة الماء فى مثال الصيد لامكان استصحاب ما يستلزم نجاسته وهو عدم ذكوة الصيد ولا استصحاب نجاسة الصيد باستصحاب عدم ذكوته لامكان استصحاب ما يستلزم عدمه وهو طهارة الماء فيبطل استصحاب كل من المتنافيين بامكان استصحاب الاخر وربما ظهر منه جواز استصحاب نجاسة الصيد لولا امكان استصحاب ما ينافيه وقد ابطله من قريب وكان غرضه ان امكان استصحاب المنافى يبطل اخر للاستصحاب غير ما مر من ثبوت الامر المستصحب فى الزمن الاول والقائل لا تعارض لورود مقتضى النجاسة على اصل الطهارة فيؤثر فيه فان ذهبت تتعلق بما تقدم من ان الاصل الطهارة انما ينقضه يقين النجاسة ولا يقين اصلا وانما كان اصل ثبوتها بطريق الظن قلنا فقد سلم استصحاب الطهارة عما يصلح لمعارضته وكيف كان فهذا الذى عده خامسا قسم من الثالث فلا وجه لجعله قسيما قوله ومن الاصحاب من انكر هذه الملازمة الخ يعنى ان منهم من انكر استلزام كل من طهارة الماء وعدم ذكوة الصيد لحرمته وزعم ان ذلك ليس بعزيز فى الشريعة كما قالوا فيمن ادعت ان عقد نكاحها انما وقع فى الاحرام وانكر الزوج مع انتفاء البينة انه ليس عليه الا اليمين فاذا حلف حرم عليها ان تطالبه بالنفقة وان تمكنه من نفسها لئلا تعين على اثم فى اعتقادها وحرم عليه ان يتزوج باختها

لئلا

لئلا يجمع بين الاختين باعتقاده وساغ له ان يجبرها على الوقاع ولزمه الانفاق وقد يقال انها اباحت نفقتها واذهبت حرمتها والفرق بين هذا المثال ومثال الصيد كما فى التمهيد لا يخفى بل هو واضح فان التكليف فى هذا المثال مختلف ولكل من الزوج والزوجة تكليفه بخلاف مثال الصيد فان من انكر الملازمة يحكم بحلا الحكمين لكل واحد من المكلفين ثم انكار الملازمة ان بنى على ما تقدمت الاشارة اليه من ان اصل الطهارة انما ينقض بيقين النجاسة ولا يقين اصلا كان له وجه والا فلا وجه قوله ولكن قد عرفت سابقا الخ هذا استدراك فيما سلف له فى الكلام على الشرط الثالث من الاستدلال على طهارة الجلد المطروح باستصحاب الطهارة الثابتة فى حال الحيوة حتى جعله معارضا لاستصحاب عدم الزكوة المستلزم للنجاسة وفى الكلام على الخامس من الاستدلال على طهارة الماء القليل باستصحاب الطهارة الثابتة له قبل وقوع الصيد فيه حتى جعله معارضا لاستصحاب عدم الزكوة الثابت للصيد قبل السقوط فى الماء المستلزم للنجاسة وذلك ان قضية ما سلف هو ان الطهارة مما تثبت بالاستصحاب بمعنى انها قد تكون بحيث يتوقف ثبوتها عليه مع ان الاصل الطهارة ثابت يصح التعلق به فى اثبات كل طهارة فلا يحتاج فى اثبات الطهارة يوما الى الاستصحاب فكان هذا الاستدراك دفعا لذلك الوهم اى لا تظنن انا حيث مثلنا بذلك للاستصحاب حاكمون بان الطهارة انما استفيدت من الاستصحاب كما هو الظ فانا لم نرد ذلك وانما اردنا بضرب المثال فى الطهارة التى لا يكون اثباتها بالاستصحاب مجرد التوضيح وبيان انه كيف يستصحب لا يقال لم يسبق منه ان الطهارة لا تثبت بالاستصحاب بل اقصى ما مر اثبات اصل الطهارة لانا نقول لما كان اصل الطهارة صالحا لاثبات كل طهارة يجعل اثباتها بالاستصحاب لم تبق طهارة يتوقف اثباتها على الاستصحاب فكان اثبات اصل الطهارة متضمنا لهذه الدعوى ويتوجه ان قيام الدليل على شئ لا يمنع من الاستدلال عليه باخر خصوصا فى المعارضة اولسنا كثيرا ما نستدل على شئ واحد باصل البراءة واصل العدم والاستصحاب والنص والاجماع ثم ان دعوى التوضيح انما تعقل فى التمثيل للشئ ابتداء لا عند دعوى المعارضة اتراه يقول لا يصح التعلق ههنا باستصحاب النجاسة لان هنا استصحابا اخر يعارضه وهو استصحاب الطهارة ان كان الاستصحاب لا يصلح لاثبات الطهارة فاى معارضة هناك وقد يجاب عن هذا بان غرضه ان يبين انه لا يجوز التمسك بالاستصحاب مع معارضته باخر كما فى هذا المثال لو فرض انه فى غير الطهارة او قطع النظر عن ثبوتها بالاصل قوله وكذا النجاسة قبل ثبوت الرافع الشرعى اى الرافع للنجاسة وهو المطهر الشرعى والتمثيل ليس الا فى عدم ثبوتها بالاستصحاب لا فى سبق التنبيه على عدم ثبوتها بالاستصحاب فانه لم يتقدم فى النجاسة من ذلك عين ولا اثر ومن ثم اخذ ههنا فى بيان ذلك ولكن يتوجه انه لم يسبق منه اثبات النجاسة بالاستصحاب فانه لم يتقدم فى النجاسة من ذلك عين بل ذكر فى الرابع على من اثبتها به وان كان من وجه اخر فاين مكان الوهم ليدفعه بالاستدراك نعم ذكر فى الخامس انه لا يصح الحكم باستصحاب كل من طهارة الماء ونجاسة الصيد لمعارضته بالاخر فاوردنا عليه انه يقتضى بظاهره انه لولا المعارضة لصح استصحاب النجاسة مع ان ما ذكره فى الرابع جار فيه واجبنا بان غرضه التنبيه على ان المعارضة فى حد ذاتها مانع من التعلق مع قطع النظر عن غيرها قوله لان الحكم وقع الخ هذا بيان لما ادعاه من ان النجاسة كالطهارة فى انها لا تثبت بالاستصحاب ولا يتوقف ثبوتها عليه وحاصله ان الاخبار دلت على استمرار الحكم بالنجاسة الى ان يقطع بثبوت ما يرفعها كما دلت القاعدة الشرعية الثابتة بالخبر المستفيض بل المتواتر على ان الاصل فى الاشياء الطهارة وان كل شئ على الطهارة الى ان يثبت المزيل الا ان ما جاء فى النجاسة ليس كخبر الطهارة فى الصراحة اذ الم باشر هكذا ما ثبت نجاسته فهو نجس الى ان يثبت الرافع كما جاء كل

شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بل يستنبط ذلك منها استنباطا وذلك ان ماجاء عنهم في الحكم بها انما جاء
في الامر بغسل الثياب والبدن منها للصلوة والاناء للاكل واعادة الصلوة قبل الغسل وفي النهي عن الطهارة
بالماء النجس والشرب منه والامر باهراقه ونحو ذلك فانه ظاهر في الحكم بالنجاسة واستمرارها الى ان يثبت
المزيل فلا حاجة بعد ذلك الى اثباتها بالاستصحاب ومثله ماجاء في امر المربية بغسل قميصها في كل يوم مرة
فانه لولا حكم بنجاسته ما امرها بغسله وكذلك ماجاء في النهي عن الصلوة في الثياب المبتاعة من النصارى
قبل غسلها فانها ظاهرة في حكمه بنجاستها وكذلك تحديده من دعوى تطهير الشمس للارض صريح في
انها على حكم النجاسة لم تؤثر الشمس فيها شيئا الى غير ذلك فلا حاجة بنا الى اثبات النجاسة في موضع بالاستصحاب
اصلا اذ في ثبوتها بحكم الشارع بها مغناة عن اثباتها بغيره واعترض السيد الشريف بانا انما نثبت النجاسة
بالاستصحاب حيث نشك في زوالها لامع العلم وليس في الروايات ما يدل على حكم الشك بل هي ظاهرة
في معلوم النجاسة قلت ماجاء في تطهير الثياب والبدن والاواني مطلق فيتناول المشكوك وكذا ماجاء
في الماء غيران احتمال تطهيره بعيد نعم يتوجه ان حكم الشارع باستمرار النجاسة بعد ثبوتها لابنا في حكمنا
باستصحابها من الوقت المعلوم الى زمن الشك بل يؤيده وهل حكمنا بذلك الا انا وجدناه يحكم به
وهل صدرنا بذلك الا عنه والا لم يكن حجة ثم ما خصوصية الطهارة والنجاسة حتى خصا بالاستغناء
عن الاستصحاب اوليس قد جائت الاخبار بالحكم ببقاء اشياء كثيرة بخصوصها كالملك ونحوه في
الشهادات وغيرها بل قد تواترت بالحكم ببقاء كل ما ثبت الى ان يعلم الانتفاء فلا منع ذلك من التعلق
بالاستصحاب في شيء من الاشياء ما كنا نظن ان ما كان حجة على ثبوت الاصل يصير مانعا من التعلق به ثم
قوله والنهي القلم في الدوام الى قوله وهو كالصريح في استمرار النجاسة ظاهر في انه لولا ظهور النهي في الدوام لم
يكن كالصريح في الحكم باستمرار النجاسة وانت خبير بان الدوام الذي يستفاد من النهي انما هو دوام المنع من
المنهي عنه كالطهارة بالماء النجس والشرب منه لا دوام نجاسة هذا الشيء واستمرار بقائها والغرض ههنا
بيان دلالة الاخبار على الثاني دون الاول كما هو ظاهر ثم ثوب المربية ان لم يقطع بعروض النجاسة لم يحكم
بنجاسته ولم تؤمر بغسله وان قطع لم يكن الحكم بنجاسته للاستصحاب ولا بالنص ولا بالاستنباط من امرها
بالغسل بل بالعلم والمشاهدة فاين هذا مما الكلام فيه ثم ماجاء من النهي عن الصلوة في الثوب المبتاع من
الذمي محمول على التنزيه لاصل الطهارة وليس حكما بالنجاسة ولئن كان فليس مقام استصحاب اذ اقصاها
ان يكون كونه عند الذمي طريق تنجيس فيكون بذلك معلوم النجاسة واما نجاسة الارض المشكوك في زوالها
بالشمس فانه وان امكن اثباتها بالاستصحاب يكون من الاستصحاب في حكم الاجماع بقول قد ثبتت
نجاستها قطعا واقصى ما صنا وان عرض ما شككنا في كونه مزيلا للنجاسة فنستصحب ما ثبت الى ان
يثبت المزيل وح فيصح ان يقال ان تحديده صريح في الحكم بنجاستها فلا حاجة بنا الى التعلق في اثباتها بالاستصحاب
لكن هذه الرواية وان صح سندها متروكة معارضة باخبار اخر مؤيدة بعمل الاصحاب والشهرة العظيمة
التي كادت تكون اجماعا بل هو اجماع فانه لا يعرف في ذلك مخالف قوله وقد يمكن اشتراط شروط اخر
الخ وذلك كاشتراط عدم تبدل الموضوع بانتفاء وصف اخذ فيه عند تعلق الحكم حتى كان مناط الحكم
وموضوعه هو المجموع المركب من الوصف والموصوف والقيد والمقيد وذلك لان انتفاء الوصف ح قاض
بتغير متعلق الحكم وانتفائه لانتفاء المركب بنفي بعض اجزائه وهذا بخلاف ما لم يؤخذ فان انتفاءه لا
يستلزم انتفاء متعلق الحكم وكاشتراط عدم زواله وان نسخ ما دل على الزوال كما اذا امر بشيء ثم نهى
عنه ثم نسخ النهي فانه ح لا يعقل استصحاب الوجوب السابق كما توهم بعضهم للقطع بزواله

كاشتراط

وكاشتراط الظن ببقاء الحكم السابق فاذا تساوى الاحتمالان او انعكس الامر كما في الطاهر الذي يرجح
في النفس عروض النجاسة له لم يجز الاستصحاب وهذا الشرط انما يتم عند من بنى حجية الاستصحاب على اصالة
العمل بالظن بالاصل او بالمعارض او تعلق بما يرجع الى دعوى حجية الظن كعدم احتياج الباقي الى المؤثر هذا
ان باخذه في حد الاستصحاب فان منهم من اخذه فيه فقال هو الحكم ببقاء ما كان على ما كان لظن بقائه فاما
من بنى حجيته على الاخبار فليس هذا عنده بمعتبر بل يستصحب وان شك في البقاء او صار مرجوحا وقوله لكن
الجميع يرجع الخ يريد ان ما ذكر وما لم يذكر يرجع الى هذين وذلك كرجوع الثالث والخامس الى الاول والاول
والثاني الى الثاني فانهما يرجعان الى اشتراط عدم العلم بانتفاء الحكم وكذا الرابع لعدم العلم بالثبوت وكرجوع
ما اشرنا اليه من الشرائط الى اشتراط عدم الظن بانتفاء الحكم قوله قال المدقق الاسترابادي الخ لبعض
العجب من هذا قطع ببطلان الاستصحاب ولو جائت به كل اية ولم يلو على ما قام عليه من الحجج العقلية لما بينه وبين
العقل من المناظلة ثم لما راى الاخبار الصريحة المتواترة تنادي عليه من كل جانب اعوزه الهرب وضاق
عليه المهرب جعل تارة يدقق نظره اختلاف حال الموضوع وان لم يؤخذ فيه مقتضيا لتغيره وعدم كونه موضوع
الحكم السابق ومتعلقه حتى زعم ان الحكم باستمرار الحكم اليه تسرية للحكم من موضوع الى اخر فلا يكون مندرجا
في القاعدة المستفادة من تلك الاخبار فان المتيقن انما هو جريان الحكم في الموضوع الاول دون الثاني
فان لم يكن ترك الحكم في الثاني خروجا من يقين الى غيره بل اجراء الحكم فيه اخذ بالظن المطلق الذي لا يرجع
الى يقين وهو حاصل جوابه الاول الذي لا ينال بالتحقيق والنظر الدقيق اعاذ الله احكامه من امثال هذه
الانظار الدقيقة وزعم اخرى ان الحكم عند طرو الحالة في محل النزاع من الشبهات التي يجب التوقف عندها لعدم
بيانها وهو حاصل جوابه الثاني وما بعد اخبار اليقين من بيان فان قلت عساه بنى ذلك على ما يذهب اليه من
عدم جواز الاخذ بشيء من عمومات الكتاب والسنة حتى يرد بيانه عن اهل البيت ع كما صرح به في الفوائد قلت ان
اخبار اليقين انما جائت عن اهل البيت ع ان كان الحكم في الحالة الثانية شبهة كما زعم وليس كما زعم مع هذا
العموم المؤكد تارة بقوله ابدا واخرى في حالة من الحالات وعدم تطرق التخصيص له الا نادرا كما في الشك في اعداد
الركعات بناء على المشهور كان الحكم في سائر العمومات من اعظم الشبهات مع انه لا نزاع لاحد في ان الحكم المتعلق
بالعام جار في كل جزئي من الجزئيات الا ما علم خروجه واقصى ما هناك ان المجتهدين يشترطون في اجراء الحكم
الفحص عن المخصص ونحن نلتزمه ههنا وعدم اعتماده على عمومات الكتاب والسنة كما حكينا عنه انما كان من جهة
اخرى وهي ان الكتاب كله متشابه وكذا السنة النبوية قوله في الجواب عن الاول وظن اصابة النجاسة الوجه
الاضراب عن التمثيل بهذا لخروجه عن محل النزاع قوله ان كثيرا منهم زعموا الخ هذا منه اعتراف بان المستدل على
حجية الاستصحاب بهذه الطريقة كثير فما ظنك بجميع الذاهبين الى الحجية فان طرائقهم شتى ثم ما ذنبهم والخطا
عام مؤكد بانحاء التوكيدات محذر على ترك الحكم في فرد من افراده انما غلط من تحكم واقدم بعد هذا كله يدعي
التخصيص من دون مخصص ومن الغريب بعد تشدده هذا في امر الاستصحاب وتحامله في شانه على الاصحاب عدوله
الى القول به في غير هذا الكتاب فقد حكى شيخنا صاحب الحدائق في درره عنه انه ذكر في تعليقه على مدارك
الاحكام انه اذا ثبت من الشارع حكم من الاحكام وجب العمل به فاذا حصلت شبهة توجب التردد في رفع ذلك
الحكم وعدمه وجب الفحص والبحث عن حكم الله تع الواقعي في ذلك فان حصل عمل على مقتضاه والا جرى
الحكم الاول اجراء ظاهريا بمعنى انه لا يجوز القطع بكونه حكم الله تع واقعا فانه بعد عروض الشبهة المذكورة
لا يدري ان الله تع يديم الحكم او لا يديمه كما لا يعلم انه ينسخ الحكم الفلاني بعد ثبوته او لا ينسخه فعند عروض شبهة
النسخ يجب الفحص هل النسخ واقع ام لا ومع العجز يجب اجراء الحكم السابق الى ظهور خلافه قال وقد علم من

الدين ضرورة انقسام الاحكام الى ظاهرى وواقعى واعتبار كل واحد منهما واحتج على ذلك بان العمل على هذه
القاعدة يعنى اجراء الحكم السابق مالم يظهر المخالف مستمر من بدو الاسلام الى الان قال ولولا ذلك للزم الحرج
وعمت الحيرة لوقوع كثير من الناس فى شبهة وجود الرافع مضيقا الى كثير من الاحكام قد يما وحديثا مع
العجز عن الرجوع الى صاحب الشرع قال وكثير من الاقسام المتفق عليها فى الاستصحاب لو تاملت وجدتها
مبنية على ما ذكرنا اذ شمول النص لجميع الاحوال والازمان ليس من باب العموم بل من باب الاطلاق والمطلق
لا يدل على اقصى افراده بشئ من الدلالات الثلث لتحققه فى ضمن اقلها والاطلاق مشترك بين الصور المختلف
فيها انتهى وهو كما ترى سبيل القوم يجرى الحكم الاول فى الحالة الثانية بالاستصحاب غير انه يفرق بين الحالين
ففى الحالة الاولى زعم ان الحكم قطعى بناء على ما يذهب اليه من الادلة الشرعية تفيد القطع بالحكم وفى الثانية
حكم بانه ظاهرى لمكان عروض الشبهة واحتمال ادامة الله للحكم السابق وعدمها ولما وقع العجز بعد
الفحص كان الظاهر هو الادامة والخطب فى ذلك بعد اجراء الحكم سهل قوله فى الاستدلال وكثير من الاقسام
المتفق عليها الخ دفع لما لهجت به السنتهم من ان النص ان كان شاملا للحال الثانى فثبوت الحكم بالنص ولا
استصحاب والا منعنا التسرية وحاصله انا متفقون فى كثير من المواطن على التسرية والاستصحاب وليس
هناك عموم بل اطلاق قوله ومن جملتها ان بعضهم توهم الخ تناول الخبر لمحل النزاع مقطوع به فكيف
يكون من الاوهام بل ربما كان اظهر افراده وذلك ان الشك قد يكون فى عروض النجس لمعلوم الطهارة
وقد يكون فى اندراج هذا الفرد المخصوص فى الصنف النجس كان يكون لجنس صنفان نجس وطاهر كدم ذى النفس
ودم غيره ثم يعثر على شئ من الدم ولا يعلم هل هو من ذى النفس او من غيره وقد يكون فى حكم الصنف نفسه
فلا يعلم هل هو نجس او طاهر كنطفة الغنم وبول الخفاش ولا ريب فى تناوله للثلثة وان الثالث اظهر من
الاول لقوله حتى تعلم انه قذر فان صدقه على الذى بان انه نجس اظهر من صدقه على الذى بان انه متنجس ولا نزاع
فى الحكم بالطهارة فى الاولين وكذا فى الثالث عند المحققين وانما خالف فى ذلك البعض لا لعدم اندراجه
تحت عموم الخبر كما يوهم كلامه بل لان حكم الله فيه مجهول فكان من الشبهات التى يجب التوقف عندها وبالجملة
فهذا الخبر عندهم مخصوص بما جاء فى الشبهات وهذا اقعد شئ توجه به مقالتهم فى ذلك قوله ومن
المعلوم ان مرادهم الخ هذا ظاهر فى عدم ظهور الخبر فى محل النزاع فان ذلك هو المدرك فى عدم الحكم فيه
بالطهارة قوله مالم يميز الشارع الخ ربما ميز بين صنفى الجنس بعلامة كما فى الطيور والسموك فاذا
شك فى فرد هل هو من هذا الصنف او من ذاك روعيت العلامة الشرعية وارتفع الاشكال ولم يحتج الى
التعلق بالاصل قوله ولا يخفى الى قوله عام شامل الخ لما لم يكن للخصم فى اخراج محل النزاع عن هذا الضابط
متعلقا سوى دعوى عدم ارادته اجاب المص بان العموم متحقق فدعوى خروج بعض الافراد من غير دليل
تحكم قوله مع ان الاول يستلزم الثانى الخ هذه علاوة تصلح ان تكون جوابا عما وجهنا به مقالتهم من
دعوى تخصيص هذا الخبر بما جاء فى الشبهة وحاصلها ان الجهل بحكم الله ان كان مقتضيا للخروج عن
هذه الضابطة الشرعية لم يبق لها مصداق فان ما شك فى عروض النجاسة له او فى اندراجه تحت الجنس
لا يعرف ما حكم الله فيه هو هو النجاسة ووجوب التنزه عنه فى الصلوة وكل ما يشترط بالطهارة او الطهارة
وعدم التنزه والفرق بين ما جهل حكم الله فيه ابتداء وما رجع الى الجهل حتى يجب التوقف فى الاول دون الثانى
حتى يجرى حكم الخبر على الثانى دون الاول تحكم بين قوله وقد عرفت الخ لم نعرف فى ذلك الفصل الكثر
من اطلاق هذه القاعدة والخصم ينكر جريانها فى محل النزاع قوله وايضا فرقه الخ انك تعلم بان تمثيله
لنطفة الغنم انما كان لمحل النزاع وهو ما جهل حكمه شرعا وبالدم وما بعده لما عدا ذلك مما وقع الشك

في كونه

فى كونه من الصنف الطاهر او النجس ولما كان كل واحد من هذه الامور صنفين طاهر كدم غير ذى النفس وبول
ماكول اللحم ولحمه والماء الذى لم يعلم عروض النجاسة له ولبن غير نجس العين وجبنه او ما لم يعلم نجاسته منهما ونجس
كدم ذى النفس وبول ماكول اللحم الانسان ولحم الميتة وما عرضت له النجاسة من الماء واللبن والجبن او
كان من نجس العين صح التمثيل بمطلقها لغير محل النزاع ولما كانت نطفة الغنم مجهول الحال اختصت بمحل
النزاع انما المساوى للدم وما بعده فى الانقسام مطلق النطفة ولم يمثل بها بل بخصوص نطفة الغنم واقصى
ما هناك انه لم يعد مطلق النطفة فيما عد من المحتمل وليس عليه ان يحصى كل منقسم كما انه لم يذكر من مجهول
الحكم الا نطفة الغنم مع ان بول الخفاش كذلك وبعض الدماء وكثير من الاشياء قوله ومن العجب الخ ان
كان حكمه بطهارة بول الفرس عند الشك لاصل الطهارة فهو محل العجب وان كان لخصوص ما جاء فيه فالعجب
من المتعجب قوله فان قلت الخ حاصل هذا السؤال وعلاوته ان فى اطلاق الخبر ما يدل على تخصيصه
بغير محل النزاع وذلك انه قد تمهد لدينا ان المجتهد اذا جهل حكم الشارع فى شئ فلم يعلم هل هو طاهر او نجس
امتنع عليه ان يحكم بطهارته بناء على اصل الطهارة حتى يجتهد فى مراعاة الادلة ويفحص عما يدل على نجاسته و
يخرجه عن البقاء على اصل الطهارة وان المقلد اذا جهل الحكم وجب عليه الرجوع الى المجتهد والسؤال عن
حكمه فلا تسوغ الصلوة بمجهول الحكم حتى يفحص عنه ان كان مجتهدا او يسئل ان كان مقلدا فلو اريد بالخبر ما
يتناول محل النزاع وهو مطلق لا يقتضى بظاهره جواز الحكم والبناء على اصل الطهارة من دون فحص ولا سؤال
وانه ممتنع والجواب ان ما دل على هذه المقدمة التى بنى السؤال عليها اعنى وجوب الفحص على المجتهد والسؤال
على المقلد هو المقيد لهذا الخبر وعساك تقول احتمالان فاما فى الخبر فكيف يسوغ ان يبنى الاصل على احدهما
مع قيام الاخر ومثله فى الفروع غير جائز فضلا عن مثل هذا الاصل فنقول كل من العموم والاطلاق وان كان
هو الظاهر الا انه قام على التقييد دليل وهو ما دل على وجوب الفحص باعتراف الخصم ولم يقم على التخصيص دليل
وما يتوهم من ان ما دل على الوقوف عند الشبهات هو المخصص مردود بان تناول هذا الخبر لمحل النزاع بل
ظهوره فيه اخرجه عن حيز الاشتباه انما الشبهة تلك التى لا يعرف امرها الا بعموم ولا خصوص او تعارضت
فيها الادلة متكافئة حتى يبقى الناظر فيها بين اقدام واحجام ان كان هذا شبهة فكل عموم شبهة فهذا جواب
بالحل وقدم الجواب بالنقض بما عدا محل النزاع فانه يرجع الى الجهل بالحكم قوله قلت الخ حاصل الجواب
الاول منع وجوب الفحص على المجتهد والسؤال على المقلد لا فى كل امر يشك المكلف فى حكمه بل فى خصوص
ما شك فى طهارته لاطلاق قوله ع كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله مطلقا قيد للجاهل اى سواء
كان مجتهدا او مقلدا والمناسب لما وقع فى السؤال سواء كان فى الحكم او فى العمل وقضية هذا المنع جواز
الحكم بالطهارة والبناء على هذا الاصل للمجتهد من دون تصفح للمدارك وان احتمل ان يكون هناك ما يدل
على النجاسة او ظن وللمقلد من دون سؤال وان احتمل او ظن ان المجتهد سيمنعه ويحكم له بالنجاسة وهو ظاهر
البطلان بين الفساد واى يجوز الحكم او يصح العمل حتى يغلب الظن ويبلى العذر وذلك لا يتحقق الا بالفحص
والسؤال وحاصل الثانى الفرق بين ما حكم بنجاسته وان لم يصلح لان يكون مدركا للمجتهد ومرجعا
للمقلد فيجب الفحص والسؤال وبين ما لم يسمع فيه حكم بنجاسة وهو المراد بالغافل وان كان شاكا فى
النجاسة لجهله بالحكم وهو كما ترى فان الشك كاف فى ايجاب التصفح والسؤال للمامور وان كان مع سماع
الحكم بالنجاسة اولى نعم يبقى الغافل بالكلية ذاك الذى لم يشك ومن اطمئنت نفسه بالطهارة
وتكليف مثله انه لم يخرج عن الطوق فلا ريب انه حرج ومشقة ولقائل ان هذا المطمئن ان كان مجتهدا فان
صدر بطمئنينته عن مدرك فلا كلام وذلك تكليفه والا وجب عليه الرجوع الى المدرك وكذا ان كان

مقلد الا ان اطمأن عن تقليد مجتهد فذاك فرضه والا وجب عليه الرجوع الى المجتهد وبالجملة اذا كان على شريعة يعلم ان لها حملة وعلم ان الاشياء لا تخرج عن الطهارة والنجاسة وان هناك تكاليف تدور عليها وجب عليه الرجوع الى المجتهد في كل شيء الا ما علم طهارته او نجاسته بالضرورة وكذا الكلام في ساير الاحكام وحاصل الثالث ما اجبنا به من قيام الدليل على التقييد بالفحص لكنه اقتصر على التقييد في حق المجتهد وقد عرفت ان المقلد والمجتهد في ذلك سيان هذا بفحص وذاك يسئل وحاصل الرابع اعتبار التقييد بالفحص والسؤال في محل النزاع مطلقا وفي غيره ان ادى الى الجهل بحكم الله تع وذلك كما اذا فرضنا ان شك مجتهد في ان ظن اصابة النجاسة للثوب والشك في ذلك هل هو قادح في طهارته ام لا فانه يجب عليه بذل الجهد في تصفح المدارك حتى يعلم الحكم وكذلك المقلد اذا شك في ذلك وجب عليه السؤال **قوله** واعلم ان الشهيد الاول الخ جعل الاستصحاب اربعة اقسام مجرد اصطلاح من الشهيدين وجماعة وجعله في المعتبر ثلثة استصحاب حال العقل قال وهو التمسك بالبراءة الاصلية واستصحاب عدم الحكم حتى يقوم الدليل عليه واستصحاب حال الشرع ومثله بمثال واجد الماء وجعله جماعة منهم ابن الحاجب قسمين استصحاب الحال واستصحاب حكم الاجماع واقتصر جمع على واحد فالشيخ في العدة والمحقق في اصوله على مثال واجد الماء والعلامة في التهذيب على استصحاب الحال واطلق وقضية استدلاله تناول ما وقع الشك في عروض القادح وصاحب المعالم عليه ايضا وضرب له المثال والمص على استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع ومثله بالمثال المذكور وقد يقسم باعتبار الامر المستصحب الى اكثر من اربعة وذلك لان الامر الذي يراد استصحابه والحكم به في الحال الثاني اما ان يكون هو الحكم الشرعي او نفيه او موضوعه والاول اما ان يكون عند الشك في النسخ ويسمى باستصحاب حكم النص سواء كان ثبوت اصل الحكم بالنص او بالاجماع او عند الشك في قدح العارض وابطاله للحكم الثابت ويسمى باستصحاب حكم الاجماع وان ثبت بالنص واستصحاب حال الشرع او عند الشك في عروض القادح ويسمى باستصحاب الحال بناء على تناوله لهذا ولما قبله والثاني استصحاب عدم الحكم تكليفيا او وضعيا الى ان يظهر دليله وقريب منه استصحاب حال العقل فانه يستلزمه وليس هو بعينه فان هذا عبارة عن استصحاب البراءة السابقة وهي صفة للذمة وذاك استصحاب العدم السابق وهو صفة للحكم فمن ثم جعله في المعتبر قسمين والثالث اقسام استصحاب العموم الى ان يظهر المخصص والاطلاق الى ان يظهر المقيد واستصحاب الظاهر الى ان تقوم قرينة التاويل ونريد بذلك الانكباب على الظاهر والحكم بمقتضاه الى ان يظهر خلافه وقد عرفت ان لا حاجة هنا الى الاستصحاب لاستمرار الظهور فان قلت اذا عرض ما يشك في كونه مخصصا كالقياس فقد زال الظهور فيحسن الاستصحاب قلت ما لم ينهض المعارض للتخصيص شرعا فالظهور باق وان كان بدونه اظهر فان مدار العمل على اصل الظهور على ان الاشتراك في العلة الذي عليه مدار القياس امر ثابت في نفس الامر في كل ان فليس هناك وقت خال منه ليستصحب واستصحاب ما عدا ذلك من متعلقات الاحكام كحيوة زيد وفقره وغناه ونحو ذلك فان ذلك كله استصحاب في الموضوع من حيث حكم الشارع على الحي والفقير والغني بالاحكام التابعة للحيوة والفقر والغنا وقد يقسم الى قسمين متناولين جميع هذه الاقسام والوجه تقسيمه باعتبار ما عليه مدار النزاع وهو الشك في عروض المبطل او ابطال العارض فان النزاع انما هو في الثاني دون الاول فيقسم الى قسمين احدهما في الاستصحاب عند وقوع الشك في عروض المبطل ولا كلام فيه والثاني الاستصحاب عند الشك في ابطال العارض اي كون هذا العارض مبطلا للحكم السابق وفيه النزاع وهذان بينا ولان جميع ما عداهما من تلك الاقسام بل يجريان في كل واحد منها فان استصحاب النص مثلا قد يكون عند الشك في عروض الناسخ وقد يكون عند الشك

في النسخ

اختلاف كلماتهم في تقسيم الاستصحاب

في نسخ هذا العارض كالامارات واخبار الاحاد وكذلك استصحاب عدم الحكم قد يكون عند الشك في عروض ما يثبت الحكم وقد يكون عند الشك في كون هذا الشيء العارض من امارة او شهرة او استحسان او نحو ذلك مثبتا له وكذلك استصحاب العموم ربما كان حيث يشك في عروض المخصص وربما كان عند عروض ما يشك في كونه مخصصا كخصوص المورد والقياس ونحو ذلك وكذا حيوة زيد قد تستصحب عند الشك في عروض الموت وقد تستصحب عند عروض ما يشك في كونه موتا كالاغماء وكذا الفقر والغناء وغيره والنزاع من ذلك كله انما هو في الاستصحاب عند الشك في قدح العارض غير النسخ وابطاله للحكم الشرعي **قوله** بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ انت تعلم ان الاستقصاء ان وجب فانما يجب في الاخذ بالعموم لشيوع التخصيص بخلاف النسخ لندرته وما كنا لنعول على ناسخ لا نعثر عليه الا بالفحص والاستقصاء انما يؤخذ بالمقطوع به **قوله** وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا الخ ميز بين الثالث والرابع بما يشتركان فيه فان ثبوت الحكم في كل منهما انما هو بثبوت سببه والوجه التمييز بان الشك في احدهما في عروض القادح وفي الثاني في قدح العارض **قوله** فانه قد مر مفصلا كانه يشير الى ما ذكره في بحثه من ان الاخذ به مشروط بان لا يتجدد ما يوجب شغل الذمة في الزمن الثاني لان التكليف به حرج تكليف الغافل **قوله** وعرفت ان الثاني ليس من الاستصحاب لم نعرف ذلك فيما سبق الا ما يظهر من تحقيقه السابق وكيف كان فالشبهة ههنا ان الفرد الذي يراد اجراء حكم العموم فيه بالاستصحاب ان كان داخلا في العموم فجريان الحكم فيه بالنص لا بالاستصحاب والا امتنع اجراء الحكم فيه ولم يعقل الاستصحاب فيه لعدم ثبوته فيه من قبل وكذلك في استصحاب حكم النص فان خطاب التكليف ان كان دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان فثبوته في الزمن الذي وقع فيه النزاع وادعى الخصم نسخ الحكم فيه انما هو بالخطاب للدلالة عليه كما هو المفروض ولا اقل من ظهوره فيه وان لم يكن دالا عليه ولا ظاهرا فيه كان اثبات الحكم فيه حكما بغير دليل ونحن نقول اذا كان الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما كان على ما كان ولا ريب في ثبوت خطاب العموم والتكليف الظاهر في الدوام والخصم يدعي ورود المخصص والناسخ ونحن نستصحب ما علمنا ثبوته الى ان يثبت لدينا ما يدعيه الخصم فانا نشك فيه **قوله** واما الثالث فهو من الاستصحاب هذا نكوص عما سلف له في التحقيق من ان سببية السبب اذا كانت على الاطلاق كالايجاب والقبول لم تكن للدوام ويبطل الاستصحاب الخ وقوله ولكن الفائدة الخ انت تعلم ان الكلام في اثبات الحكم الشرعي بالاستصحاب وان الاستصحاب هل هو حجة شرعية ام لا مطلقا فان حكم الناس ببقاء ما ثبت مما لا كلام فيه والحاصل هو يقول ان الحكم الشرعي المثبت بالاستصحاب قد يكون ما حكم به الشارع اصالة كالرابع وقد يكون مما حكم به تبعا بان رتبه على سبب فاذا تحقق السبب ثبت الحكم من دون حاجة الى النص عليه كما في الثالث قوله واما الرابع الخ لما كان الرابع هو استصحاب حكم الاجماع كمثال واجد الماء اورد ان ثبوت الحكم المجمع عليه ان كان على الدوام وهو الذي اراد بالاطلاق فليس من الاستصحاب لان ثبوت الحكم في محل الشك على هذا التقدير يكون بالاجماع لا بالاستصحاب وان لم يكن مطلقا بل كان الاجماع على الحكم قبل عروض العارض امتنع الاستصحاب وانت تعلم ان هنا قسما ثالثا اجماع على الحكم لا بشرط وهو الاطلاق الحقيقي لا على الدوام ولا بشرط عدم العارض وهنا يكون الاستصحاب وهو المطابق لمثال واجد الماء **قوله** وما قد يستدل في بعض المسائل الخ هذا الذي حكاه ذكره بعضهم في مثال واجد الماء ردا على من حكم بالمضي بعد الوجدان والجواب ان الاجماع وان كان فيما قبل الوجدان لكنه لا بشرط فيصح صحبه والحكم ببقائه في محل النزاع والحاصل ان الوقت قد يؤخذ ظرفا وقد يؤخذ قيدا وهو في المثال ظرف وانما

مقلدا لانه ان اطمان عن تقليد مجتهد فذاك فرضه والا وجب عليه الرجوع الى المجتهد وبالجملة اذا كان على شريعة يعلم ان لها حملة وعلم ان الاشياء لا تخرج عن الطهارة والنجاسة وان هناك تكاليف تدور عليها وجب عليه الرجوع الى المجتهد فى كل شىء الا ما علم طهارته او نجاسته بالضرورة وكذا الكلام فى ساير الاحكام وحاصل الثالث ما اجبنا به من قيام الدليل على التقييد بالفاحص لكنه اقتصر على التقييد فى حق المجتهد وقد عرفت ان المقلد والمجتهد فى ذلك سيان هذا بعد الفحص وذاك بسئل وحاصل الرابع اعتبار التقييد بالفحص والسؤال فى محل النزاع مطلقا وفى غيره ان ادى الى الجهل بحكم الله تع وذلك كما اذا فرضنا ان شك مجتهد فى ان ظن اصابة النجاسة للثوب والشك فى ذلك هل هو قادح فى طهارته ام لا فانه يجب عليه بذل الجهد فى تصفح المدارك حتى يعلم الحكم وكذلك المقلد اذا شك فى ذلك وجب عليه السؤال قوله واعلم ان الشهيد الاول الخ جعل الاستصحاب اربعة اقسام مجرد اصطلاح من الشهيدين وجماعة وجعله فى المعتبر ثلثة استصحاب حال العقل قال وهو التمسك بالبراءة الاصلية واستصحاب عدم الحكم حتى يقوم الدليل عليه واستصحاب حال الشرع ومثله بمثال واجد الماء وجعله جماعة منهم ابن الحاجب قسمين استصحاب الحال واستصحاب حكم الاجماع واقتصر جمع على واحد فالشيخ فى العدة والمحقق فى اصوله على مثال واجد الماء والعلامة فى التهذيب على استصحاب الحال واطلق وقضية استدلاله تناول ما وقع الشك فى عروض القادح وصاحب المعالم عليه ايضا وضرب له المثال والمص على استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع ومثله بالمثال المذكور وقد يقسم باعتبار الامر المستصحب الى اكثر من اربعة وذلك لان الامر الذى يراد استصحابه والحكم به فى الحال الثانى اما ان يكون هو الحكم الشرعى او نفيه او موضوعه والاول اما ان يكون عند الشك فى النسخ ويسمى باستصحاب حكم النص سواء كان ثبوت اصل الحكم بالنص او بالاجماع او عند الشك فى قدح العارض وابطاله للحكم الثابت ويسمى باستصحاب حكم الاجماع وان ثبت بالنص واستصحاب حال الشرع او عند الشك فى عروض القادح ويسمى باستصحاب الحال بناء على تناوله لهذا ولما قبله والثانى استصحاب عدم الحكم تكليفيا او وضعيا الى ان يظهر دليله وقريب منه استصحاب حال العقل فانه يستلزمه وليس هو بعينه فان هذا عبارة عن استصحاب البراءة السابقة وهى صفة للذمة وذاك استصحاب العدم السابق وهو صفة للحكم فمن ثم جعله فى المعتبر قسمين والثالث اقسام استصحاب العموم الى ان يظهر المخصص والاطلاق الى ان يظهر المقيد واستصحاب الظاهر الى ان تقوم قرينة التاويل ونريد بذلك الانكباب على الظاهر والحكم بمقتضاه الى ان يظهر خلافه وقد عرفت ان لا حاجة هنا الى الاستصحاب لاستمرار الظهور فان قلت اذا عرض ما يشك فى كونه مخصصا كالقياس فقد زال الظهور فيحسن الاستصحاب قلت ما لم ينهض المعارض للتخصيص شرعا فالظهور باق وان كان بدونه اظهر فان مدار العمل على اصل الظهور على ان الاشتراك فى العلة الذى عليه مدار القياس امر ثابت فى نفس الامر فى كل ان فليس هناك وقت خال منه ليستصحب واستصحاب ما عدا ذلك من متعلقات الاحكام كحيوة زيد وفقره وغناه ونحو ذلك فان ذلك كله استصحاب فى الموضوع من حيث حكم الشارع على الحى والفقير والغنى بالاحكام التابعة للحيوة والفقر والغنا وقد يقسم الى قسمين متناولان جميع هذه الاقسام والوجه تقسيمه باعتبار ما عليه مدار النزاع وهو الشك فى عروض المبطل او ابطال العارض فان النزاع انما هو فى الثانى دون الاول فيقسم الى قسمين احدهما فى الاستصحاب عند وقوع الشك فى عروض المبطل ولا كلام فيه والثانى الاستصحاب عند الشك فى ابطال العارض اى كون هذا العارض مبطلا للحكم السابق وفيه النزاع وهذان بيّنا ولان جميع ما عداهما من تلك الاقسام بل يجريان فى كل واحد منها فان استصحاب النص مثلا قد يكون عند الشك فى عروض الناسخ وقد يكون عند الشك

اختلاف كلماتهم فى تقسيم الاستصحاب

فى نسخ

فى نسخ هذا العارض [illegible] عدم الحكم قد يكون عند الشك فى عروض ما يثبت الحكم وقد يكون [illegible] او شهرة واستحسان او نحو ذلك مثبتا له وكذلك استصحاب [illegible] وربما كان عند عروض ما يشك فى كونه مخصصا كخصوص [illegible] يستصحب عند الشك فى عروض الموت وقد يستصحب عند عروض [illegible] ناء وغيره والنزاع من ذلك كله انما هو فى الاستصحاب [illegible] للحكم الشرعى قوله بعد استقصاء البحث عن المخصص والنا[سخ] [illegible] يجب فى الاخذ بالعموم لشيوع التخصيص بخلاف النسخ [illegible] ابا الفحص والاستقصاء انما يؤخذ بالمقطوع به قوله [illegible] من الثالث والرابع بما يشترك ان فيه فان ثبوت الحكم فى كلا [illegible] لشك فى احدهما فى عروض القادح وفى الثانى فى قدح العارض [illegible] اذكره فى بحثه من ان الاخذ به مشروط بان لا يتجدد ما يو[جب] [illegible] يخرج تكليف الغافل قوله و عرفت ان الثانى ليس من [illegible] ظهر من تحقيقه السابق وكيف كان فالشبهة ههنا ان الفر[د] [illegible] حاب ان كان داخلا فى العموم فخبر بان الحكم فيه بالنص لا بالا[ستصحاب] [illegible] جميع اجزاء الحكم فيه ولم يعقل الاستصحاب فيه لعدم ثبوته فيه من قبل وكذلك فى استصحاب حكم النص فان خطاب التكليف ان كان دالا على ثبوت الحكم فى جميع الازمان فثبوته فى الزمن الذى وقع فيه النزاع وادعى الخصم نسخ الحكم فيه انما هو بالخطاب لدلالته عليه كما هو المفروض ولا اقل من ظهوره فيه وان لم يكن دالا عليه ولا ظاهرا فيه كان اثبات الحكم فيه حكما بغير دليل ونحن نقول اذا كان الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما كان على ما كان ولا ريب فى ثبوت خطاب العموم والتكليف الظاهر فى الدوام والخصم يدعى ورود المخصص والناسخ ونحن نستصحب ما علمنا ثبوته الى ان يثبت لدينا ما يدعيه الخصم فانا نشك فيه قوله واما الثالث فهو من الاستصحاب هذا نكوص عما سلف له فى التحقيق من ان سببية السبب اذا كانت على الاطلاق كالايجاب والقبول لكانت للدوام وبطل الاستصحاب ح وقوله ولكن الفائدة الخ انت تعلم ان الكلام فى اثبات الحكم الشرعى بالاستصحاب وان الاستصحاب هل هو حجة شرعية ام لا مطلقا فان حكم الناس ببقاء ما ثبت مما لا كلام فيه والحاصل هو يقول ان الحكم الشرعى المثبت بالاستصحاب قد يكون مما حكم به الشارع اصالة كالرابع وقد يكون مما حكم به تبعا بان رتبه على سبب فاذا تحقق السبب ثبت الحكم من دون حاجة الى النص عليه كما فى الثالث قوله واما الرابع الخ لما كان الرابع هو استصحاب حكم الاجماع كمثال واجد الماء اورد ان ثبوت الحكم المجمع عليه ان كان على الدوام وهو الذى اراد بالاطلاق فليس من الاستصحاب لان ثبوت الحكم فى محل الشك على هذا التقدير يكون بالاجماع لا بالاستصحاب وان لم يكن مطلقا بل كان الاجماع على الحكم قبل عروض العارض امتنع الاستصحاب وانت تعلم ان هنا قسما ثالثا اجماع على الحكم لا بشرط وهو الاطلاق الحقيقى لا على الدوام ولا بشرط عدم العارض وهنا يكون الاستصحاب وهو المطابق لمثال واجد الماء قوله وما قد يستدل فى بعض المسائل الخ هذا الذى حكاه ذكره بعضهم فى مثال واجد الماء ردا على من حكم بالمضى بعد الوجدان والجواب ان الاجماع وان كان فيما قبل الوجدان لكنه لا بشرط فصح صحبه والحكم ببقائه فى محل النزاع والحاصل ان الوقت قد يؤخذ ظرفا وقد يؤخذ قيدا وهو فى المثال ظرف وانما

فى الدنيا

فى الدنيا

الدنيا و

الله

الله نور السموات

اللهم صل على محمد

الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح فى زجاجة

وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون انه لمجنون وما هو الا ذكر للعالمين

الله نور السموات

الزجاجة كانها كوكب درى

مقلدا لا انه ان اطمان عن تقليد مجتهد فذاك فرضه والا وجب عليه الرجوع الى المجتهد وبالجملة اذا كان على شريعة
يعلم ان لها حملة وعلم ان الاشياء لا تخرج عن الطهارة والنجاسة وان هناك تكاليف تدور عليها وجب عليه
الرجوع الى المجتهد في كل شيء الا ما علم طها [illegible] بالضرورة وكذا [illegible] في سائر الا [illegible] وحاصل الثالث
ما اجبنا به من قيام الدليل على التقييد بالفا [illegible] ت ان المقلد
والمجتهد في ذلك سيان هذا يختص وذا [illegible] السؤال في محل
النزاع مطلقا وفي غيره ان ادى الى الجهل [illegible] ظن اصابة النجاسة
للثوب والشك في ذلك هل هو قادح في طه [illegible] رك حتى يعلم الحكم
وكذلك المقلد اذا شك في ذلك وجب عل [illegible] بطل الاستصحا
اربعة اقسام مجردا اصطلاح من الشهيد [illegible] عقل قال وهو
التمسك بالبراءة الاصلية واستصحاب عد [illegible] رع ومثله بمثال
واجد الماء وجعله جماعة منهم ابن الحاجب [illegible] ع واقتصر جمع
على واحد فالشيخ في العدة والمحقق في اصو [illegible] لى استصحاب
الحال واطلق وقضية استدلاله تناول ما [illegible] الم عليه ايضا و
ضرب له المثال والمص على استصحا حال العـ [illegible] ذكور وقد يقسم
باعتبار الامر المستصحب الى اكثر من اربعة وذ [illegible] الحال الثاني
اما ان يكون هو الحكم الشرعي او نفيه او موضـ [illegible] يسمى باستصحا
حكم النص سواء كان ثبوت اصل الحكم بالنـ [illegible] ابطاله للحكم
الثابت ويسمى باستصحاب حكم الاجماع وان [illegible] في عروض القادح
ويسمى باستصحاب الحال بناء على تناوله لهذا [illegible] تكليفيا او وضعيا
الى ان يظهر دليله وقريب منه استصحاب حال العقل فانه يستلزمه وليس هو بعينه فان هذا عبارة عن
استصحاب البراءة السابقة وهي صفة للذمة وذاك استصحاب العدم السابق وهو صفة للحكم فمن ثم جعله
في المعتبر قسمين والثالث اقسام استصحا العموم الى ان يظهر المخصص والاطلاق الى ان يظهر المقيد واستصحا
الظاهر الى ان تقوم قرينة التاويل ويريد بذلك الانكباب على الظاهر والحكم بمقتضاه الى ان يظهر خلافه وقد
عرفت ان لا حاجة هنا الى الاستصحا لاستمرار الظهور فان قلت اذا عرض ما يشك في كونه مخصصا كا
لقياس فقد زال الظهور فيحسن الاستصحاب قلت ما لم ينهض المعارض للتخصيص شرعا فالظهور
باق وان كان بدونه اظهر فان مدار العمل على اصل الظهور على ان الاشتراك في العلة الذي عليه مدار القياس
امر ثابت في نفس الامر في كل ان فليس هناك وقت خال عنه ليستصحب واستصحا ما عدا ذلك من متعلقات
الاحكام كحيوة زيد وفقره وغناه ونحو ذلك فان ذلك كله استصحا في الموضوع من حيث حكم الشارع على
الحي والفقير والغني بالاحكام التابعة للحيوة والفقر والغنا وقد يقسم الى قسمين متناولا لان جميع هذه
الاقسام والوجه تقسيمه باعتبار ما عليه مدار النزاع وهو الشك في عروض المبطل او ابطال العارض
فان النزاع انما هو في الثاني دون الاول فيقسم الى قسمين احدهما في الاستصحا عند وقوع الشك في
عروض المبطل ولا كلام فيه والثاني الاستصحاب عند الشك في ابطال العارض اي كون هذا العارض
مبطلا للحكم السابق وفيه النزاع وهذان بيّنا ولان جميع ما عداهما من تلك الاقسام بل يجريان في كل
واحد منها فان استصحاب النص مثلا قد يكون عند الشك في عروض الناسخ وقد يكون عند الشك

في نسخ

اختلاف كلماتهم في تقسيم الاستصحاب

في نسخ هذا العارض كالامارات واخبار الاحاد وكذلك استصحاب عدم الحكم قد يكون عند الشك في عروض
ما يثبت الحكم وقد يكون عند الشك في كون هذا الشيء العارض من امارة او شهرة واستحسان او نحو ذلك
مثبتا له وكذلك استصحاب العموم ربما كان حيث يشك في عروض المخصص وربما كان عند عروض ما يشك
في كونه مخصصا كخصوص المورد والقياس ونحو ذلك وكذا حيوة زيد قد تستصحب عند الشك في عروض الموت
وقد تستصحب عند عروض ما يشك في كونه موتا كالاغماء وكذا الفقر والغناء وغيره والنزاع من ذلك كله
انما هو في الاستصحاب عند الشك في قدح العارض غير النسخ وابطاله للحكم الشرعي قوله بعد استقصا
البحث عن المخصص والناسخ انت تعلم ان الاستقصاء ان وجب فانما يجب في الاخذ بالعموم لشيوع
التخصيص بخلاف النسخ لندرته وما كنا لنعول على ناسخ لا نعثر عليه الا بالفحص والاستقصاء انما يؤخذ
بالمقطوع به قوله وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا الخ ميز بين الثالث والرابع بما يشتركان
فيه فان ثبوت الحكم في كل منهما انما هو بثبوت سببه والوجه التمييز بان الشك في احدهما في عروض القادح
وفي الثاني في قدح العارض قوله فانه قدمر مفصلا كانه يشير الى ما ذكره في بحثه من ان الاخذ به
مشروط بان لا يتجدد ما يوجب شغل الذمة في الزمن الثاني لان التكليف يرجح تكليف الغافل قوله و
عرفت ان الثاني ليس من الاستصحاب لم نعرف ذلك فيما سبق الا ما يظهر من تحقيقه السابق وكيف
كان فالشبهة ههنا ان الفرد الذي يراد اجراء حكم العموم فيه بالاستصحاب ان كان داخلا في العموم
فجرى بان الحكم فيه بالنص لا بالاستصحاب والا امتنع اجراء الحكم فيه ولم يعقل الاستصحا فيه لعدم
ثبوته فيه من قبل وكذلك في استصحاب حكم النص فان خطاب التكليف ان كان دالا على ثبوت
الحكم في جميع الازمان فثبوته في الزمن الذي وقع فيه النزاع وادعى الخصم نسخ الحكم فيه انما هو بالخطاب
لدلالته عليه كما هو المفروض ولا اقل من ظهوره فيه وان لم يكن دالا عليه ولا ظاهرا فيه كان اثبات الحكم
فيه حكما بغير دليل ونحن نقول اذا كان الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما كان على ما كان ولا ريب
في ثبوت خطاب العموم والتكليف الظاهر في الدوام والخصم يدعي ورود المخصص والناسخ ونحن نستصحب
ما علمنا ثبوته الى ان يثبت لدينا ما يدعيه الخصم فانا نشك فيه قوله واما الثالث فهو من الاستصحا
هذا نكوص عما سلف له في التحقيق من ان سببية السبب اذا كانت على الاطلاق كالايجاب والقبول لكانت
للدوام ويبطل الاستصحاب ح وقوله ولكن الفائدة الخ انت تعلم ان الكلام في اثبات الحكم الشرعي بالاستصحا
وان الاستصحاب هل هو حجة شرعية ام لا مطلقا فان حكم الناس ببقا ما ثبت مما لا كلام فيه والحاصل
هو يقول ان الحكم الشرعي المثبت بالاستصحاب قد يكون مما حكم به الشارع اصالة كالرابع وقد يكون
مما حكم به تبعا بان رتبه على سبب فاذا تحقق السبب ثبت الحكم من دون حاجة الى النص عليه كما في الثالث
قوله واما الرابع الخ لما كان الرابع هو استصحاب حكم الاجماع كمثال واجد الماء اورد ان ثبوت الحكم
المجمع عليه ان كان على الدوام وهو الذي اراد بالاطلاق فليس من الاستصحاب لان ثبوت الحكم في محل الشك
على هذا التقدير يكون بالاجماع لا بالاستصحاب وان لم يكن مطلقا بل كان الاجماع على الحكم قبل عروض
العارض امتنع الاستصحا وانت تعلم ان هنا قسما ثالثا اجماع على الحكم لا بشرط وهو الاطلاق الحقيقي
لا على الدوام ولا بشرط عدم العارض وهنا يكون الاستصحاب وهو المطابق لمثال واجد الماء قوله
وما قد يستدل في بعض المسائل الخ هذا الذي حكاه ذكره بعضهم في مثال واجد الماء ردا على من حكم
بالمضي بعد الوجدان والجواب ان الاجماع وان كان فيما قبل الوجدان لكنه لا بشرط فصح صحبه والحكم
ببقائه في محل النزاع والحاصل ان الوقت قد يؤخذ ظرفا وقد يؤخذ قيدا وهو في المثال ظرف وانما

القسم السابع من الأدلة العقلية

يمنع الاستصحاب لو اخذ قيدا وشرطا فى الحكم **قوله** فاذا ثبت تلازم الخ هذا تعليل لعد التلازم
من الادلة ثم التلازم وان كان تفاعلا فينبغى ان يختص بما كان من الجانبين كالمثال الاول لكنه اراد
به ما يتناول اللزوم ولو من جانب واحد كما فى الثانى وتحريره ان التلازم الثابت شرعا او عقلا
او عادة دليل عقلى يستدل به العقل عند ثبوت احد المتلازمين بخطاب شرعى على ثبوت الاخر وان
لم يرد فيه خطاب وذلك كان يقول ع من توارى عنه الجدران فقصر فنقول و يفطر ايضا للتلازم الثابت
بقوله ومن قصر افطر وكذلك استلزام حكم ثبوت اخر او نفيه عقلا او عادة او شرعا دليل عقلى يستدل
به العقل عند ثبوت الملزوم بخطاب شرعى على اللازم فكان اثبات احد الحكمين فى الاول بواسطة
التلازم والحكم باللازم فى الثانى بواسطة اللزوم موقوفا على ورود النص للحكم الاخر فى الاول والملزوم
فى الثانى والا فما كان العقل ليثبت احد المتلازمين او يحكم باللازم ابتداء وان حكم بالتلازم وهذا
الذى اراد بقوله وهذا القسم مما يتوقف حكم العقل فيه على ورود النص وفى اكثر النسخ مما لا يتوقف
بلا النافية وهو خطا من الطلاب يدق هذا عليهم فيزيدون لا بزعم ان المراد بيان كون هذا القسم
عقليا لا يتوقف على ورود نص واى دليل من ادلة العقل يتوقف على ورود خطاب بمدلوله يحسن
تخصيص هذا مع انه من البديهيات والا لم يكن دليلا عقليا على انه فى الواقع متوقف كما عرفت فكيف
ينبغى التوقف نعم يتوجه ان الاستصحاب كذلك والا فاى شئ يستصحب العقل ويبقاء اى شئ
يحكم لكن لما كان ذلك ظاهرا فيه استغنى عن التنبيه ان قلت متى كان ثبوت الملازمة بطريق
شرعى كالمثال المذكور والمقدمة الشرعية كالوضوء للصلوة كان الدليل على الحكم الذى لم ينص عليه
بخصوصه شرعيا لا عقليا قلت اثبات الحكم بطريق الملازمة نوع من عمل العقل وان كان ثبوت
الملازمة التى بها يستدل العقل من طريق الشرع فانه حين يستدل فانما يستدل بالملازمة المحرزة
عنده من اى طريق اصابها وكيف يكون الدليل على الحكم فى مثله شرعيا والدليل الشرعى الدال على الملازمة
لم يدل على هذا الحكم بخصوصه ولا تناوله بعمومه لانه انما دل على حكم وضعى وهو التلازم ثم العقل
يستدل بالحكم الوضعى الذى دل عليه الدليل الشرعى على هذا الحكم التكليفى الخاص يقول ان الشارع
قد حكم بالتلازم بين القصر والافطار فطال وقد امرك الان بالتقصير فهو امرك الان بالتقصير فهو امرك
بالافطار بحكم تلك الملازمة والا فلا ملازمة بل لو كان الخطاب الشرعى خطاب تكليف يستفاد منه
الوضع حتى يكون عاما مثبتا لا لهذا الحكم التكليفى كان يقول متى قصرت فافطر ثم استدللت على
الحكم التكليفى بالملازمة فكان استدلالا عقليا لانه استدلال بالملازمة المحرزة نعم لو استدل ابتداء
بالخطاب لكان شرعيا لانه استدلال بالعموم بقى شئ وهو ان ثبوت احد الحكمين او الملزوم لا يشترط
ان يكون بالنص بل اللازم انما هو الثبوت فى الجملة بنص او اجماع او بالدليل العقلى المستقل وكانه اراد
بالنص الدليل الشرعى من حيث ان الكلام انما هو فى اثبات الاحكام الشرعية بالادلة العقلية مع ان
الاجماع يرجع اليه ويليه وبين حكم العقل المستقل تلازم **قوله** الاول مقدمة الواجب انك تعلم ان
المندرج فى هذا القسم اعنى التلازم انما هو استلزام وجوب الشئ وجوب مقدمته لا نفس المقدمة
ولعلنا نجيب فى الثانى ولا بد قبل الخوض فى هذا الباب من مقدمات الاولى فى بيان معنى المقدمة
اعلم ان مقدمة الشئ ما يتوقف عليه الشئ وكان له دخل فى التاثير بحيث لا يتم الا به سببا كان او شرطا
او ارتفاع مانع او معدا او جزءا وسبب الشئ ما كان بينه وبين الشئ ارتباط فى الوجود والعدم
بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وبالجملة هو العلة التامة والمراد به هنا ما عدا

مقدمة الواجب

الفاعل

الفاعل اذ لا معنى لدعوى وجوبه بوجوب ذى المقدمة فهو اذن جميع ما يؤدى الفاعل الى الفعل وما اشتهر على
السنة جماعة من ان مرادهم بالسبب ههنا وفى مسئلة الضد الجزء الاخير من العلة لا جميع ما يتوقف عليه لان
من جملته الشروط وارتفاع الموانع وقد وقع الخلاف فيهما دونه فكلام نشا من قلة تدبر كلام القوم وعدم الوقوف
على مرادهم من الشرط هو الداخل فى السبب او الخارج عنه على ما سيانى بيانه انشاء الله ومشرط الشئ ما كان بينه
وبين الشئ ارتباط فى العدم بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود واما المانع فهو ما يلزم
من وجوده العدم ثم كل واحد منها اما شرعى كصيغ العقود والوضوء والحيض او عقلى كالنظر المحصل للعلوم
والصعود للكون على السطح وترك اضداد المامور به او عادى كالاطعام للاشباع وغسل جزء من الراس
والعضد فى الوضوء للعلم بغسل الوجه واليدين وترك غسل ذلك الجزء فانه مانع من العلم ومدخلية السبب
فى التاثير ظاهرة واما الشرط والمانع فلتوقف التاثير على وجود الاول وارتفاع الثانى وهذا القدر كاف
فى المدخلية والا فالمؤثر الحقيقى هو الفاعل ليس الا واما المعد فله صفتا الشرط والمانع فانه ما يتوقف
التاثير على وجوده وعدمه واما الجزء فاوضح من ان يخفى وعلى كون الجزء من المقدمة يجب بوجوب الكل
بنى بطلان الصلوة فى الدار المغصوبة ومن هنا ظهر لك ان الملزومات المقارنة كرؤية جبل ابى قبيس
للحاج ومشاهدة كل ما لا بد من مشاهدته للسالك فى تلك الفجاج وكونه متحركا او ساكنا او متميزا او
تحت السماء اونحو ذلك مما لا يحصى ليس من المقدمة فى شئ لعدم المدخلية فى التاثير **المقدمة الثانية** فى
تقسيم المقدمة الى مقدمة وجوب ومقدمة وجود وانقسام الواجب بحسبها الى مقيد ومطلق اعلم ان مقدمة
الوجوب ما لا يجب الشئ المتوقف عليها الا بعد احرازها وبعبارة اخرى ما كانت شرطا فى وجوبه كا
لاستطاعة فى الحج وملك النصاب فى الزكوة ومقدمة الوجود ما يجب الشئ المتوقف عليها وان لم تكن موجودة
وبعبارة اخرى ما لم يؤخذ شرطا فى وجوبه فيجب تحصيلها لقطع المسافة للحج واخراج المال للزكوة وحز
الرقبة للقتل والطهارة للصلوة والواجب فى الاولى مقيد مشروط اى بوجودها وفى الثانية مطلق اى
بالنسبة اليها فلا يتوقف على وجودها ولا ينفك واجب عنها اذ لا اقل من البلوغ والعقل والاستطاعة
فى الاولى والسعى فى التحصيل فى الثانية والنزاع انما هو فى الثانية دون الاولى اذ لا نزاع لاحد فى ان ايجاب
الفعل لا يستلزم ايجاب ما شرط وجوبه بوجوده والا فلا معنى للشرط فاذا قال ان كنت مستطيعا فحج او مالكا
للنصاب فزك لم يجب تحصيل الاستطاعة ليحج ويزكى المقدمة **المقدمة الثالثة** فى بيان الوجوب المتنازع فى ايجابه
للمقدمة بواسطة وجوب ما يتوقف عليها هل هو عقلى بمعنى اللزوم او شرعى فنقول ان كان وجوب المقدمة الذى
وقع النزاع فيه فاثبته قوم ونفاه اخرون عبارة عن لزومها فى نفس الامر وكونها لا بد منها كما زعم بعضهم فذلك
داخل فى مفهوم المقدمة فلا معنى للنزاع فيه بعد الاتفاق على كونها مقدمة على ان هذا اللزوم لا يسمى فى
العرف وجوبا مع ان الظ ان وجوب المقدمة من سنخ وجوب ذى المقدمة فانه هو المنساق من قولهم وجوب
الشئ يستلزم وجوب مقدمته ثم ما للاصولى والبحث عن اللوازم العقلية الواقعية وان كان ما يبتنى على هذا
التوقف واللزوم من الزام العقل به فانه متى حكم باللزوم الزم به فالجواب ان ذلك ايضا لا نزاع فيه كالملزوم وانه
ان لم يكن داخلا فى مفهوم المقدمة فهو من لوازمها وانه مخالف للظ اذ ليس من سنخ ايجاب ذى المقدمة
وان ذلك ليس من اغراض الاصولى فانه انما يجرد ما يستعان به على نحو تعرف حكم الشارع واستنباطه
وليس هذا مبنيا على قاعدة الحسن ليكشف عنه بحكم التلازم بين حكم العقل والشرع وان كان عبارة عن
التحتيم الشرعى الذى يترتب عليه الثواب والعقاب كما هو الظ من محاوراتهم فى هذا الباب حتى يستحق
بتركها العقاب وان لم يبق التارك الى زمان ذى المقدمة كتارك الخروج مع الرفقة وان مات قبل اوان

الحج لزم ما لا يلتزمه احد من ترتب العقاب على ترك كل مقدمة مقدمة حتى يعاقب تارك الحج والجهاد مثلا على ترك ابتياع الراحلة والسلاح والمزاود والازواد وحمل الاسلحة وقطع كل جزء من المسافات البعيدة الى غير ذلك من المقدمات الكثيرة لصدق اسم المقدمة على كل واحد من هذه الامور بل على كل جزء منه مع ان طريقة العقلاء مستمرة على انهم اذا عاقبوا او عاتبوا على ترك التكاليف لا يرون لذلك سببا سوى ترك ذي المقدمة والا لتعلقوا بها وعددوها ولم يهملها اهل المداقة الا ترى ان من كان عليه ذنوب كثيرة كيف تعد عليه عند العقاب ومما ينبه على ذلك ان الكلام في ان عقاب تارك الواجب لا يختلف بترك بعض المقدمات او اكثرها او جميعها نعم لا يبعد في الفضل الثواب على المقدمات كما اذا اتاك عبدك يسعى في قضاء حوائجك لكن ذلك لم يجئ من الثواب على ما توقف عليها بل من ادلة خارجية كما جاء في حديث من لم يدرك الحج واذا بطلت هذه الوجوه كلها تعين ان يكون عبارة عن طلب الشارع والزامه بالمقدمة من دون ترتب ثواب او عقاب كما صرح به بعض المحققين وليس ببدع فان الواجب قسمان اصلي يكون هو المطلوب بالذات وتبعي يكون وجوده مصلحة في غيره والواجب الذي يترتب الثواب على فعله والعقاب على تركه انما هو الاصلي ولا يترتب على تبعي وان صرح به كما تقول قم واخرج واشتر لنا لحما فان قلت حديث المطلب ان تم فانما يتم في المقدمات القريبة كالحز بالنسبة الى القتل والقبض على القلم ووضعه في المجرة بالنسبة الى الكتابة واما البعيدة فربما لم تخطر بالبال فكيف يعقل طلبها قلت انما تعقل بحيث لو سئل عنها لارادها والزم بها وسيأتي لهذا تتمة ولما اشكل هذا على بعضهم فصل بين ما يكون الامر فيه هو الله جل شانه وغيره فحكم بوجوب ساير المقدمات في الاول لعموم علمه تعالى واقتصر في الثاني على القريبة **المقدمة الرابعة** في ان دلالة الخطاب على وجوب المقدمة من اي اقسام الدلالة فنقول لا ريب انها ليست نمطا بقيه ولا تضمنيه فلم يبق الا ان يكون التزامية وقد اورد على ذلك ان المعتبر فيها انما هو اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو منتف في هذا الباب حتى العرفي كما تم ولئن تحقق فانما يتحقق في المقدمات القريبة المسارقة للفعل كالحز للقتل والصعود للكون على السطح وامساك القلم للكتابة دون البعيدة والكلام فيما هو اعم والجواب ان اشتراط التلازم الكلي عقلا او عرفا في الالتزامية انما هو طريقة اهل الميزان حسب ما نص عليه المحققون كقطب المحققين والمحقق الشريف والتفتازاني بناء على ان الدلالة كون اللفظ بحيث كلما اخطر خطر المعنى واما اهل الاصول والبيان فلا يشترطون التلازم الكلي والى يشترطون ذلك وهو في دلالة الالفاظ على المعاني المجازية والكنائية منتف غالبا وما اجاب به بعضهم من ان الدال فيها مجموع اللفظ مع القرينة وبين المجموع والمعنى المجازي تلازم كلي فاول ما فيه ان التحقيق هو ان الدال انما هو اللفظ بشرط القرينة والا لم يبق مجاز مفرد وثانيا انه كثيرا ما يحتاج الانتقال الى المعنى المجازي بعد نصب القرينة الى فضل تامل ومن ثم قسم الاستعارة الى عامية مبتذلة وخاصية غريبة لا يدركها ذو الفطن على ان هذا وارد على اهل الميزان فان غرضهم حصر الدلالات واذا ثبت ان الانتقال في الجملة كاف عندنا في تحقق الدلالة الالتزامية فلا ريب في تحققه في المقدمات البعيدة لكن يبقى شيء عليه المدار هنا وهو ان مجرد اثبات الانتقال من الواجب الاصلي الى مقدمة قريبة كانت او بعيدة غير كاف في المقام بل ولا الانتقال من ايجابه الى تصور ايجابها وانما الشان في اثبات ارادة ايجابها واستنباطه من ايجابه كما ان اللفظ لا يكون مجازا بمجرد الانتقال منه الى المعنى المجازي بل بارادته واستعماله فيه ونصب القرينة الصارفة والجواب انه ليس ثبوت ارادة المعنى والحكم منحصرا في استعمال اللفظ فيه على وجه الحقيقة او المجاز بل هنا طريق اخر معروف فيما بينهم مالوف للشارع في محاوراته ما زال يعتاده يحكمون [illegible] بخصوصه وهم مما يحكمون بذلك الحكم على غيره

ايضا

ايضا لكنهم يقتصرون على الطرف الاعلى او الادنى ويكلون امر الباقي الى النادر وهذا كما اذا سمعت انسانا يحدث عن زيد بالعفة وعن عمرو بالخيانة ويقول لو بدت لزيد حوراء لم يثن طرفه ولو ائتمن على بيت مال لم يتناول منه شيئا ولو عثر عمرو على سوداء او ائتمن على درهم لم يعف اولست تقطع بان هذا المحدث مما يحكم بعفة زيد فيما دون ذلك وبخيانة عمرو فيما فوق وهل لك مدرك في ذلك سوى خطابه الخاص قال الله تع ومنهم من ان تامنه الاية وكثيرا ما يامرون بامر معين وينهون عن امر خاص فيستحب حكم الامر والنهي الى غيره مما يساويه او يزيد عليه او ينقص عنه وباب مفهوم الموافقة وتنقيح المناط عن سعتهما من هذا القبيل وبالجملة قد جرت عادة الناس واستمرت طريقتهم على اختلاف طبقاتهم انه متى سئل وجده الحاكم او الامر او الناهي بحيث لو سئل عن غير محل الحكم لحكم وامر ونهى قطعوا بان قد حكم وامر ونهى وثبوت الحكم فيما نحن فيه من هذا القبيل فانا نقطع بان من امر بامر ذي المقدمة كالذبح والكتابة ثم سئل عنها كالحز وامساك القلم بل احضار السكين والقلم والقرطاس لامر به وما بعد القطع من تردد كيف واللفظ انما صار دليلا على الحكم لكونه طريقا موصلا اليه مطلعا على ما في النفس فاذا توصلنا واطلعنا على ما يقتضيه الحاكم ويلزم به من غير ذلك الطريق كان دليلا ايضا ووجب العمل به فان الغرض انما هو اصابة الواقع باي طريق اتفق ثم ان شئت فسمها التزامية وان ابيت من حيث ان الالتزامية تلك التي تدل على لازم المعنى ونحن هنا انما عقلنا من حال الامر فسمها عقلية فان ذلك لا يهمنا انما الغرض اعتبارها ولقد سمى قوم الدلالة الالتزامية برمتها عقلية ولا يدور على التسمية امر وقد مر في مفتتح الكتاب في الكلام على الدلالة ما يحقق لك هذا **قوله** وقد وقع الخلاف الخ المعروف في تحرير محل النزاع على ما في كتب ائمة هذا الفن كالتهذيب وشرحه للعميدي وشرح المختصر وشرحه للتفتازاني وغيرها من كتب القوم من اصل وشرح وتعليق انما هو الثاني وهو ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا هل يجب بوجوبه مطلقا ام لا قال في التهذيب ما لا يتم الواجب المطلق الا به فكان مقدورا واجب وخصه المرتضى ره بالسبب وقال العميدي بعد ان قسم الواجب الى مشروط ومطلق ما نصه والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الواجب والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا وفصل السيد المرتضى ره والواقفية وقال العضدي بعد ان حكى الاجماع على عدم وجوب مقدمة الوجوب ما نصه انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم الواجب الا به واجبا وكذلك كلام شارح الشرح فقد اشتمل على ان كلام القوم فيما لا يتم الواجب المطلق الا به مما يدخل في الوسع وانما المراد بالاطلاق والتقييد بالنسبة الى تلك المقدمة وقال في المعالم الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وهو كما ترى متفق يجري على نمط واحد ومحصوله ان الكلام فيما ورد الامر به مطلقا هل يجب جميع ما يتوقف عليه مما يدخل تحت القدرة ام لا وليس في كلام احدهم ما يدل على ان هناك نزاعا اخر ومن تعرض لنقل خلاف السيد منهم حسبه في عداد اصحاب هذا النزاع ولم يجعل نزاعه مع القوم نزاعا اخر غير هذا النزاع نعم صاحب المعالم بعد ان ذكر في الخلاف القول بالوجوب في السبب دون غيره قال واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى ره وكلام في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية لكنه يوهم ذلك في بادي الراي ثم حكى شطرا من كلامه في الذريعة وهو ما تضمن احتجاجه على ما صار اليه ثم قال وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل ثم حكى ولده عنه في الدرس ان وجه المغايرة كون كلام الاصوليين يقتضي الحكم بالوجوب المطلق وانما

الخلاف

وانما اختلفوا فی وجوب المتوقف علیه وکلام السید یقتضی عدم الحکم بوجوبه الا عند اتفاق وجود مقدمته
فیدونها لا یکون واجبا ولا هی واجبه وکتب محقق سلطان فی بیان وجه المغایرة ان خلاف الاصولیین
علی المشهور فیما هو مقدمة للواجب المطلق هل هی واجبة ام لا بعد فرض وجوب ذی المقدمة مطلقا
ولا یظهر من کلام السید خلافه فی هذه المسئلة کما توهموا من کلامه ونقلوا عنه انه زعم ان غیر السبب
من مقدمات الواجب لیست بواجبة مع کونها مقدمات للواجب المطلق فان هذا غیر مفهوم من کلامه
رح وانما المفهوم من کلامه انها غیر واجبة لاحتمال کون ذی المقدمة واجبا مقیدا لا مطلقا فتکون
شروطا لوجوب الواجب المقید فلا یجب ذو المقدمة ما تحصل المقدمة فضلا عن وجوب المقدمة لا انها
مقدمات للواجب المطلق ومع ذلک لم تکن واجبة وقال ان هذا الاحتمال لا یجری فی السبب وقال
الفاضل الشیروانی فی بیانها حاصل کلامه انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشیء له مقدمة
فهل التکلیف بذلک الشیء مقید بوجود مقدمته فی الواقع وان کان مطلقا بحسب اللفظ ام لا فعلی الاول
لا عقاب ولا اثم علی ترک الفعل ما لم یتفق وجود المطلق المقدمة ولا یجب تحصیل المقدمة سواء قیل بوجوب
مقدمة الواجب المطلق اولا لان الوجوب ح مشروط والاتفاق واقع علی عدم وجوب مقدمة الواجب
المشروط وعلی الثانی یتحقق استحقاق العقاب والاثم علی ترک الفعل ولو ترک لعدم اتفاق وجود المقدمة
سواء قیل بوجوب المقدمة او عدم وجوبه واختار السید ان المقدمة ان کان هو السبب فالامر بالمسبب
امر به والا فمحتمل للامرین والسید الشریف ح نسج علی هذا المنوال وقال ان ههنا خلافین احدهما فی ان
ایجاب الواجب المطلق هل یستلزم ایجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق علی اطلاقه ثم قال الثانی فی انه اذا ورد
امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشیء له مقدمة فهل هو مقید فی الواقع باتفاق وجود المقدمة وان کان
مطلقا فی اللفظ ام هو مطلق فی الواقع ایض وهو بعینه کلام الفاضل وانا اقول لم یذکر القوم الا نزاعا واحدا
وهو الذی حکیناه عنهم هل الامر بالشیء امر بجمیع ما توقف علیه ام لا وهو الذی وقع بین السید والقوم
وحکی عنهم القول بوجوب جمیع المقدمات واختاره هو التفصیل وکلام صاحب المعالم والفاضل سلطان
وغیرهما صریح فی ان القوم حاکمون بان السید رح واحد منهم وان لیس نزاعه فی مقام اخر علی ان کلام السید
رض فی هذا الباب لیس من متشابه الکلام بل هو صریح فیما عقل القوم منه وان شئت حکیت لک کلامه برمته
لتعرف من احتجاجه وسؤاله وجوابه فیم یتکلم وعما ذا یبحث مضافا الی ما صرح به قال فصل فی هل الامر
بالشیء امر بما لا یتم الا به اعلم ان کل من تکلم فی هذا الباب اطلق القول بان الامر بالشیء هو بعینه امر بما لا یتم
ذلک الشیء الا به والصحیح ان یقسم ذلک فنقول ان کان الذی لا یتم ذلک الشیء الا به سببا فالامر بالمسبب
یجب ان یکون امرا به وان کان غیر سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فیه لم یجب ان یعقل من مجرد
الامر انه امر به والذی یدل علی صحة ما ذکرنا ان ظاهر الامر یقتضی ما تناوله لفظه ولیس یجوز ان یفهم انه صحیح
منه وجوب غیره مما لا یتناوله اللفظ الا بدلیل غیر الظاهر لانه اذا قال صل فالامر یتناول الصلوة والوضوء
الذی لیس بصلوة انما یعلم وجوبه بدلیل غیر الظاهر ومما یوضح ذلک ان الامر فی الشریعة قد ورد علی
ضربین احدهما یقتضی ایجاب الفعل دون ایجاب مقدماته نحو الزکوة والحج فانه لا یجب علینا ان نکتسب
المال لیحصل النصاب او لنتمکن به من الزاد والراحلة بل متی اتفق لنا النصاب وحال علیه الحول وجبت
الزکوة وکذلک فی الزاد والراحلة والضرب الاخر تجب فیه مقدمات الفعل کما یجب هو فی نفسه وهو
الوضوء للصلوة وما جری مجراها واذا انقسم الامر فی الشرع الی قسمین فکیف یجعلهما قسما واحدا
فاذا قیل مطلق الامر یقتضی تحصیل مقدماته فاما ما کان مشروطا منه بصفة کالزکوة والحج فلا یجب

ذلک

فلا یجب ذلک فیه قلنا هذه دعوی ما الفرق بینکم وبین من عکسها فقال ان مطلق الامر یقتضی ایجابه دون غیره
فاذا علمنا وجوب المقدمات کالوضوء فی الصلوة علمناه بدلیل خارج عن الظاهر والصحیح ان الظاهر محتمل
للامرین احتمالا واحدا وانما یعلم کل واحد منهما بدلیل فان تعلقوا بالمسبب والسبب وان ایجاب المسبب
ایجاب السبب لا محالة قلنا هو کذلک والفرق بین الامرین انه محال ان یوجب علینا المسبب بشرط
اتفاق وجود السبب وانما فسد ذلک لان مع وجود السبب لا بد من وجوب المسبب الا المنع ومحال ان
یکلفنی الفعل بشرط وجود الفعل ولیس کذلک مقدمات الافعال لانه یجوز ان یکلفنی الصلوة بشرط
ان اکون تکلفت الطهارة کما جری ذلک فی الزکوة والحج فبان الفرق بین الامرین هذا تمام کلامه فی
هذا الباب بعینه وهو کما تری صریح فی ان القوم اطلقوا القول بان وجوب الشیء قاض بوجوب ما
توقف علیه ومستلزم له بل الامر بالشیء بعینه هو الامر بما توقف علیه او لیس قد عنون الفصل اولا
بان الامر بالشیء امر بما لا یتم الا به ثم حکی ذلک بعینه عن الکل ثم اختار ذلک فی السبب دون غیره
وذکر ان الامر بالمشروط لیس امرا بالشرط ثم احتج بان وجوب المشروط جاء فی الشریعة علی ضربین منه
ما وجب شرطه معه کالوضوء للصلوة ومنه ما لم یجب شرطه کالاستطاعة للحج وملک النصاب
للزکوة فکیف یحکم فی الشرط الذی لم یعلم حاله فی الشرع بانه یجب بمجرد وجوب مشروطه ثم اورد علی
نفسه اولا ان اطلاق الامر قاض بوجوب جمیع مقدماته باقتضاء ایجاب المسبب ایجاب سببه مع
عدم الفرق بین السبب وغیره بعد کونه مقدمة یتوقف علیها واجاب بالفرق بین السبب وغیره
فلیت شعری من ای کلماته عقل صاحب المعالم ومن تبعه المغایرة عساهم عقلوا ذلک من الجواب عن
هذا التعلق وهو علیهم لا لهم فان اقصی ما فیه انا ما اجزنا فی الشرایط ان یکون منها ما هو قید لوجوب
الواجب بحیث لا یجب الا بعد احرازه کالاستطاعة فلا یکون الامر بالمشروط امرا به ومنها ما لا یکون کذلک
لم یسغ لنا ان نحکم بوجوب الشرط عند وجوب المشروط لقیام الاحتمال وهذا بخلاف السبب فانه یستحیل
ان یکون قید الوجوب مسببه بحیث یتوقف ایجابه علی احرازه حتی یقول اوجب علیک المسبب اذا اتفق
ان احرزت السبب وهذا الذی اراد بقوله محال الخ فکان الامر بالمسبب امرا بالسبب فان قلت هذا الفاضل
شارح الاصول قد ذکر فی تعلیقه علی المعالم العدول عما عقل القوم منه اسبابا احدها ان ما نسبوه الیه
مناقض لما یعتقده فی الضرب الثانی من وجوب جمیع مقدماته الثانی انه جعل التکلیف مشروطا وظاهر
ان الشرط المصحح للتکلیف هو شرط الوجوب دون الوجود الثالث ان هذا خارج عن محل النزاع علی ما
عقلوه عنه اذ هو فیما یتوقف علیه الواجب المطلق دون المقید والواجب هنا مقید فبیان ان مقدمته
غیر واجبة خارج عن محل النزاع الرابع ان الشرط والسبب متساویان فی امتناع وجود الواجب بدونهما
وهو مناط وجود السبب بالامر المسبب ولا دخل لاستلزام وجوده فینبغی ان یکون مناطا فی وجوب الشرط
ایض فالفرق المذکور غیر مؤثر فی وجوب احدهما دون الاخر الخامس قوله بخلاف مقدمات الافعال
فان المناسب علی تفسیر القوم ان یقول بخلاف غیره قلت ای منافاة بین ما نسبوه الیه من التفصیل
والقول بوجوب السبب دون غیره وبین ما یعتقده فی الضرب الثانی وای معتقد له فیه یخالف معتقد
غیره اتظن ان فیما ذکره فیه خلافا فاهل ذکر الا ان شرایط الواجبات فی الشریعة قسمان قسم لا یجب تحصیله
وهو الاول وقسم یجب تحصیله وهو الثانی فکیف ینزل الشرط المجهول الحال کما فی شرط اقامة الحدود
علی احدهما ویدعی انه واجب انه ای احد یخالف وجوب الشرط فی الضرب الثانی واما التعلق
بالثانی فمن الخبط الخطاء انما اراد بقوله بخلاف مقدمات الافعال فانه یجوز ان یکلفنا الصلوة

بشرط ان يكون قد يكلفنا الطهارة بيان حال الشرط ومخالفته للسبب بوقوع الشرط على نحو من دون
السبب واى منافاة بين هذا وبين ما نسبوه اليه من التفصيل البس هو بيان لرواها الثالث فالحش
خطاء منه فاما ما ذكره الشه اولا من تحقق النزاع فيما يتوقف عليه الواجب من مقدمات الوجود بعد ثبوت
كونها مقدمات وجود هل تجب بوجوبه مطلقا او لا يجب منها بوجوبه الا السبب او الا الشرط او ان وجوبه
لا يقتضى وجوب شئ منها اصلا فشئ لا يعرف بل كل ما كان من مقدمات الوجود حتى كان الواجب بالنسبة
اليه مطلقا فى الواقع فلا كلام فى وجوبه بوجوب الواجب انما هذا النزاع فى مقدمات الواجب المطلق
ظاهرا اى الذى ورد الامر به مطلقا غير مقيد بقيد فالاكثرون على انها يجب بوجوبه الا ما علم انه
شرط فى وجوبه كملك النصاب بالنسبة الى الزكوة فاوجبوا ما جهل حاله من الشرايط الجعلية وفصل
السيد بالسبب وابن الحاجب بالشرط وربما قيل بالمنع مطلقا نعم هذا الذى ذكره احتمال فى معنى
وجوب المقدمة نشا من بعض اهل التعاليق وهو ان كون المقدمة مقدمة وجود والواجب مطلقا
بالنسبة اليها لا يستلزم وجوبها بوجوبه شرعا بل اقصى ما هناك ان يلزم وجودها البتوصل بها
اليه اما انها مطلوبة شرعا فلا وهذا شئ لا يعرف به احد بل كل من قال بالوجوب يقول بانه مطلوب
شرعا وربما توهم فى بادى الراى من قول العلامة عند ذكر احتجاج السيد والجواب ان هذا خارج
عن محل النزاع ان نزاع السيد فى مقام اخر وهذا من افحش الخطاء كيف والعلامة رحه انما تعرض
للنزاع المعروف الذى لا نزاع غيره وذكر السبب فى جملته مع ان العلامة رحه هو عمدة من عناه صاحب
المعالم وسلطان فى نسبة هذا التفصيل فى هذا النزاع الى السيد رحه وبيان ما ذكر من دعوى خروجه
عن محل النزاع سيا تيك انشاء الله ان ما ذكره العلامة هو النزاع الاخر وكذلك ما ذكره الشه رحه لم يقع
فيه النزاع ابتداء بل هو لازم للنزاع المعروف الذى حكيناه عن القوم ثانيا مع ان اللازم له انما هو
كون المطلق ظاهرا مطلقا واقعا عند الاكثر الا بالنسبة الى ما علم تقييده به والسيد يقول كون المطلق
واقعا بالنسبة الى السبب لحسب والمص رحه جرى على طريقة القوم لم يحك الا ما حكوه من الخلاف
قوله فقيل بالتلازم مط الخ لا يخفى ان الاكثرين انما يذهبون الى التلازم بشرطين احدهما ان
يكون مقدمة الواجب مقدورة والا فلا وجوب لشئ منهما الثانى ان لا يكون شرطا فى الوجوب فانه متى
كان شرطا فيه لم يجب الا بعد تحققها فكيف يدعى وجوبها واما نفى التلازم على الاطلاق فلا يعرف
به قائل وانما حكاه صاحب المنهاج عن بعضهم و فى كلام العضدى ما يشير الى ان ابن الحاجب ايض
حكاه فى المنتهى واما التفصيل بجنب السبب فيجب دون غيره فقد عرفت انه مذهب السيد ونقل
ايض عن ابن البراج وابن زهرة و سمعت حكايته عن الواقفيه واما الاخير فلا يعرف الا لابن الحاجب
لكن حكى الاجماع على خلافه جماعة منهم السيد المرتضى وقطب المحققين فى شرحه على المختصر الحاجبى و
السعد التفتازانى حيث نقلوا الاتفاق على الوجوب فى السبب ومنه يظهر ان الثانى كذلك فلم يبق
فى المسئلة الا مقالة الاكثرين ومذهب السيد فكان الوجه ان اريد الاقتصار ان يقصر الكلام عليهما
والمص ترك التعرض لمقالة السيد وتعرض لمقالة ابن الحاجب قوله كا يقال على تقدير عدم وجوب
المقدمة الخ هكذا قرروه واعترض فى الشق الاول بان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف
عليه بل حال امتناعه لا حال عدم وجوبه وليس الامتناع بل ولا عدم الوجود لازما لعدم الوجوب و
الجواب بان المستدل انما اورد الاشكال على تقدير الترك لا مطه ثم الظ من الترك عدم فعلها فى
الوقت الذى لا يمكن ان تفعل بعده فان من لم يكن اول خارج لا يقال له انه ترك السعى الى الحج وح فكان

الاشكال

الاشكال على فرض الامتناع وقولهم فى الشق الثانى والا خرج الواجب عن كونه واجبا اى وان لم يبق على وجوبه بل
جاز عند ترك مقدمته وامتناعها تركه ايض لامتناعه ولا تكليف بممتنع لزم خروج الواجب المطلق عن كونه
واجبا مط وذلك ان الكلام فى مقدمة الواجب المطلق اى ما وجب على الاطلاق من دون تقييد بحال دون
ووقت دون وقت فلو حكم بعدم وجوبه ح لزم ان يكون الشئ الواحد الذى هو محل الكلام واجبا مطلقا
وغير واجب على الاطلاق بل فى وقت دون وقت وربما صرحوا بذلك فقالوا والا خرج الواجب المطلق عن كونه
مطلقا كما فى المعالم والشرح العميدى وكيف كان فهذا الذى ذكروه لا ينهض لوجوب المقدمة فى شئ وكيف
يعقل تاثير ايجاب المقدمة فى كون الفعل الموقوف عليها حال انتفائها وامتناعها مقدورا بل حال ذى
المقدمة على تقدير انتفائها حال واحد لا يختلف فى القدرة باعتبار ايجابها وعدمه او لست ترى كيف
يجرى هذا الدليل على تقدير انتفائها حال واحد لا يختلف فى القدرة باعتبار ايجابها وجوب المقدمة تقول
لو كانت المقدمة واجبة ثم تركت فاما ان يبقى الفعل الموقوف عليها الخ وبالجملة فهذه شبهة ترد على وجوب
الفعل عند ترك ما يتوقف عليه بالاختيار يقال ان بقى على الوجوب فكيف يجب وهو ممتنع لامتناع مقدمته
وان خرج عن كونه واجبا لزم خروج جميع الواجبات عن الوجوب فكيف يجب وهو ممتنع لامتناع مقدمته وانه
بمجرد اختيار ترك مقدماتها حتى تمتنع حتى لا يكون تارك الحج تاركا واجبا لانه قبل وقته لم يجب وبعد دخوله
ممتنع بانتفاء مقدمته وهكذا مع ان الشريعة والمسلمين على خلاف ذلك وحله الاكثرون بما حاصله انا
نختار الشق الاول ونحكم ببقاء وجوبه ونقول انه قد ترك الواجب باختياره فان من ضرب بينه وبين الواجب
سدا باختياره فقد اختار ترك الواجب وتركه باختياره وعدم قدرته على الفعل فى وقته لا ينافى كونه مختارا
ح من حيث انه هو الذى صير نفسه غير قادر وهذا معنى قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار
فورد عليهم ان اقصى ما فى هذا استحقاق العقاب على ترك الفعل لكونه عن اختياره وليس الكلام فيه بل
فى بقاء وجوبه بحيث يوجبه الحكيم ح ويطلبه ويلزم به فان العقول مما تقبح ذلك وتحضره على ساير الناس
فضلا عن الحكيم تعم وانى يجوز على عاقل كلف عبده بسقى دابته فالقى نفسه فى البئر اختيارا وهو لا
يستطيع الخروج ان يقول له قم اسق الدابة ويكلفه بذلك ويلزمه مريدا لوقوع ذلك منه واجابوا بان
هذا لو تم لكان تكليف كل من علم منه عدم وقوع الطاعة قبيحا كافرا كان او مسلما فان العقول مما تقبح
ذلك ايض ثم حلوه بان اوامر الشرع للمكلفين ليست على قياس اوامر الملوك والحكام الذين غرضهم حصول
نفس الفعل ودخوله فى الوجود لمصلحة لهم فى وجوده حتى اذا فات وامتنع حصوله كان طلبه وكونه بصدد
حصوله سفها وعبثا بل اوامر الشرع من قبيل اوامر الطبيب للمريض لا غرض له الا ان يبين له ان اللائق بحاله
هذا العمل ان جاء به ترتب اثره والا ترتب خلافه قالوا وهذا المعنى باق فى جميع المراتب لا ينافيه عروض
الامتناع بالاختيار اذ بعد عروض ذلك ايض يصح انه فات ما هو لائق بحاله ويترتب على ذلك الفوت اثره
قالوا وليس معنى كونه مكلفا ح الا هذا فلا يرد عليه ان سلب السفه والعبث انما هو عدم القدرة على
الفعل ولا دخل لكون الفعل مصلحة للطالب او للفاعل والملك والطبيب فى ذلك سيان قلت ان ارادوا
ان اوامر الشرع مطلقا هكذا على ما يقتضيه تشبيههم اوامره باوامر الطبيب فهو خلاف المعلوم ضرورة
فانا نقطع انه صلى الله عليه واله بقوله صلوا كما رايتمونى اصلى امر بالصلوة مريد لها طالب بصدد وقوعها
واقصى ما هناك انه لا يامر الا بما هو الاصلح لهم فجاء كون المامور به اصلح تبعا للامر للملازمة له لمكان
تلك المقدمة لا انه هو المقصود بالامر لا يراد به سواه وكذلك المامور به فى اوامر الله جل شانه مطلوب
مراد غاية ما هناك ان ارادته تع ليست زائدة عليه كارادة المخلوقين وهل ارادته الا كسائر صفاته

وكما ان المعلوم والمرائى والمسموع لايخرج بعدم زيادة علمه وسمعه وبصره على ذاته عن كونه معلوما ومرئيا
ومسموعا كذلك المطلوب لايخرج عن كونه مطلوبا ومرادا بعدم زيادة ارادته ان كان كما زعموا فاى فرق بين
الامر والارشاد فى كلامه تع انما هذا الذى ذكروه معنى للارشاد كما فى قوله فاستشهدوا شهيدين اى ان
الاصلح لكم ذلك وبالجملة فهذا معنى خبرى وفرق بين الخبر والطلب ثم ان الطبيب طالب لما يامر به من
يعالجه مريد له ملزم به غير ان الباعث له على الارادة امر يعود نفعه بالاخرة اليه بخلاف اوامر الله تع وليس
كونه ما وضعه اصلح هو المقص بالطلب وانما يجيئ ذلك تبعا من مقدمة خارجية وهو انه لا يامر الا بما هو
صلاح للمريض وان ارادوا انها عند امتناع الفعل والعلم بعدم وقوعه يكون معناها كذلك على
ما هو ظاهر التقييد فى قولهم وليس معنى كونه مكلفا ح الا هذا توجه ان هذا لا يدفع السؤال فان السؤال
وقع عما كان مطلوبا موجبا ملزما به ثم عرض له بترك المقدمة الامتناع هل بقى على صفته السابقة
ام تغير ان بقى لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا وقد التزمتم الشق الاول
وما ذكرتموه قاض بالثانى وقال السيد الشم المحقق ان التكليف ان كان عبارة عن الطلب الذى يكون
الغرض منه حصول المكلف به فى الواقع بحيث لو علم المكلف من اول الامر ان المكلف لا ياتى بالمكلف به
اما لاختياره تركه او لامر اخر لما كلفه به فالحق اختيار عدم بقائه مع فرض اختيار المكلف لترك المقدمة
سواء فى ذلك الوقت المضيق والموسع وما لا وقت له اذ يقبح من العالم بعدم وقوع شيء البتة ان يطلبه
طلبا حتميا او غير حتمى وان كان عبارة عن الطلب الذى يكون الغرض منه الابتلاء والاختبار ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة ويخرج ما بالقوة من قبول التكاليف وعدمه الى الفعل ليترتب
على كل منهما اثره من الثواب والعقاب فالحق اختيار بقائه فى جميع الصور ويكفى لحسنه كون المكلف به
تحت قدرة المكلف فى الجملة وعروض الامتناع اذا كان للاختيار مدخل فيه كما نحن فيه لا يلحقه بالتكليف
بما لا يطاق قلت الظاهر ان التكليف قدر مشترك بين القسمين وهو تحميل المكلف اما الايقاع ما
كلف به او للاختبار واقامة الحجة على اختلاف المقامات ولا دخل للغرض فى مفهومه وايما كان فلا يحسن
الا حيث يكون المكلف به مقدورا اما اذا كان ممتنعا ولو بالاختيار كما نحن فيه فان التكليف بكلا قسميه
قبيح اما الاول فواضح كما قال واما الثانى فلحكم العقول بقبح التكليف فى مثال السقى ولو للاختبار واى
اختبار يتحقق فى جنب من لا يقدر على شيء ومن هنا تعرف ان الوجه فى الحل التزام الثانى وان لا تكليف
بعد الامتناع قولهم يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا على الاطلاق اذ يصير على هذا واجبا
فى وقت دون وقت وحال دون حال والمفروض انه واجب على الاطلاق قلنا معنى الاطلاق فى هذا الباب
انه يجب سواء كانت المقدمة التى هو مطلق بالنسبة اليها محرزة ام لا فان كانت محرزة فذاك وان لم تكن
محرزة وجب تحصيلها ليتمكن منه فكان واجبا على الاطلاق اى سواء صادف وجود المقدمة ام عدمها
وهذا بخلاف الواجب المقيد المشروط فانه انما يجب اذا صادف احراز قيده وشرطه فلم يكن واجبا
فى كلا الحالين فلم يكن مطلقا وليس المراد بالاطلاق انه يجب فى جميع الاحوال وان كان ما توقف عليه
ممتنعا ولو بالعرض وكيف يعقل على الحكيم ايجاب الممتنع وعلى هذا فقد كان ما حكمنا بعدم وجوبه
واجبا مقيدا وذلك ان كل واجب فوجوبه مقيد مشروط بامكان مقدمته وامكان المقدمة كما يكون
شرطا للوجوب ابتداء كذلك هو شرط على كل حال ان قلت ما تشكلنا فلا تشك فى ان ما عرض له الامتناع
بالاختيار باق على صفة الوجوب التى ابتنى عليها ايجاب العقل والشرع اعنى كونه مصلحة لازمة
اقصى ما هناك انه قد امتنع تحصيلها لامتناع ما تتوقف عليه فالا تخلصت من هذه الشبهة بالتزام

الشق الاول بهذا الاعتبار كما تخلص القوم قلت كان من تخلص بالتزام الشق الاول انما لحظ هذا لكنك
تعلم ان الكلام انما هو فى التكليف والايجاب لا فى كونه على هذه الصفة وبالجملة مفروض الامتناع بالاختيار
يلزمه ثلثة امور احدها بقاؤه على صفة الوجوب اذ المفروض انه لم يعرض له سوى امتناع مقدمته
فليس كغيره مما تتغير صفته بتغير الاحوال كضرب اليتيم والكذب لمصلحة والصدق المفسد الثانى عدم
التكليف به وان كان امتناعه بالاختيار لقبحه وقولهم الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار الغرض منه
الرد لشبهة الاشاعرة فى الجبر وذلك ان العدلية لما ابطلوا مقالة الجبر بقبح عقاب غير المختار عارضهم
الاشاعرة بان تارك المقدمة اختيارا غير قادر على الفعل مع ترتب العقاب اجماعا فاجاب العدلية بان
هذا الامتناع لا يخرج بالمكلف عن الاختيار من حيث انه كان عن الاختيار فلم يقبح العقاب واين هذا مما
سلب فيه الاختيار راسا اولا واخرا كما يدعى الاشاعرة فى ساير الافعال الثالث استحقاق العقاب على
تركه وان كان عند دخول وقته ممتنعا لان هذا الترك سببه باختياره نعم سيأتى فى مسئلة الضد فى
الكلام على قول بعضهم الامر بالشئ يستلزم عدم الامر بضده توجيه بقاء التكليف السابق بعد
الامتناع قوله والجواب الخ ما حاصله انه اذا تركت المقدمة فان امتنعت بان كان الواجب
موقتا والوقت مضيقا ومعنى امتناعها امتناع الاتيان بها فى وقتها لمضيه اخترنا عدم بقاء التكليف
ولا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وانما يلزم ان لا يكون الواجب واجبا بعد وقته ولا استحالة
فيه وان لم تمتنع بان امكن الاتيان بها وذلك حيث يكون الواجب موسعا او غير موقت اخترنا بقاء
التكليف ولا اشكال للتمكن من الاتيان بالمقدمة وما يتوقف عليها ويتوجه على الاول ان السؤال و
الاشكال انما هو فى وجوب الواجب فى وقته كيوم عرفة وما بعده بالنسبة الى الحج هل هو باق على وجوبه
فيلزم التكليف بما لا يطاق ام يخرج فلا يجب فى ذلك الوقت لامتناعه فيلزم خروج الواجب على الاطلاق
عن كونه واجبا على الاطلاق كما مر بيانه والمص ترك هذا وراء ظهره واخذ يراعى ما لم يتعلق به سؤال
وهو حاله فيما بعد وقته واجاب بان اللازم من ذلك خروج الواجب عن الوجوب فيما بعد وقته ولا
ضير ولم يلتفت الى انه كما يلزم ذلك يلزم ايضا خروجه عن الوجوب فى وقته والسؤال والاشكال انما هو
فى هذا لا فى ذلك مع ما هناك من التطويل الذى لا يعود بطائل وعلى الثانى انه على تقدير عدم التوقيت فلا
ترك للمقدمة فكيف يدخل فى القسمة واشار بالعلاوة الى ما قدمنا مع عدم نهوض هذا الدليل لوجوب
المقدمة وانه كما يجرى مع فرض عدم الوجوب يجرى مع فرض الوجوب قوله واحتج ابن الحاجب الخ
لا كلام فى وجوب الشرط الشرعى اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بوجوب الاتيان به عند الاتيان
بالواجب كالوضوء للصلوة كما انه لا كلام فى ان الشرط العقلى لازم عقلا انما الكلام فى ان الامر بالشئ والجازم
هل يكون امرا بشرطه وايجابا له ام لا وح فان اراد بالامر فى قوله اتيا بجميع ما امر به الامر المتعلق باصل الواجب
فلا نسلم ان الاتيان بجميع ما امر به بهذا الامر مقتضى للصحة وانما يقتضيها لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر اخر
وان اراد ما هو اعم حتى يتناول الامر الوارد فى الشرط فلا نسلم ان الاتيان بالمشروط بدون الشرط اتيان بجميع
ما امر به وحكى السيد الشم رح عن استاد الكل ما حاصله ان لنا ان نلتزم ان الاتى بالمشروط بدون الشرط غير
اتى بتمام المامور به ولا يستلزم ذلك وجوب الشرط وذلك ان التتميم غير منحصر فى كون الامر بالشرط هو المتمم
لم لا يكون المتمم هو الخصوصية التى اتصف بها المشروط باعتبار الشرط مثلا لو اقتصر على الامر بالصلوة لكان
تمام المامور به هو الاركان المعلومة ولما قرر شرطية الطهارة صار تمام المامور به صلوة المتطهر فاذا جاء
بها غير المتطهر لم يكن اتيا بتمام المامور به من حيث ان المامور به مقيد ولم يات بالقيد ولا يستلزم ذلك

وجوب الطهارة اذ اقصى ما هناك انها مما يتوقف عليه المامور به باعتبار صفته الماخوذة فيه وليست الطهارة
نفس المامور به ولا جزؤه بل نسبتها الى المامور على هذا نسبة الشرايط العقلية وايجاب الشئ عندنا لا يستلزم
ايجاب ما يتوقف عليه اذ هو اول البحث وهذا هو الذى اراد المصرح بجوابه بدليل قوله فليس اتيا بجميع ما امر
به على تقدير عدم الاتيان بالشرط لفوت وصف التاخر فى المشروط ثم اعترض الاستاد على ذلك بانه قد ثبت
ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب ولا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن
افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة بتلك
الهيئة تكليفا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة لتعلقه بالصلوة
واجاب بانه لم يتم دليل على وجوب الاسباب ولا يبعد تنزيل عبارة المص على ما ذكر الاستاد هذا كله فى الاحتجاج
على احد جزئى دعوى ابن الحاجب وهو الاقتضاء فى الشرط الشرعى واما الجزء الاخر وهو عدم الاقتضاء فيما
عداه من الشرايط والاسباب العقلية فاحتج عليه بامور احدها انه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم
تعقل الموجب له والا ادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم بط لانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه
الثانى ان الوجوب انما يتحقق بتعلق خطاب الشرع والمفروض فيما نحن فيه عدمه الثالث انه لو استلزم
وجوبه لامتنع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بصحة ايجاب غسل الوجه ونفى ايجاب غيره الرابع انه لو
استلزم لعصى بتركه ومعلوم ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه انما يعصى
بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الراس الخامس انه لو استلزم لصح قول الكعبى فى نفى المباح لان
فعل الواجب وترك الحرام لا يتم الا به فيجب وانه بط اجماعا السادس انه لو استلزم لوجبت نية المقدمة و
التالى بط بالاتفاق ويتوجه على الاول منع الملازمة انما يلزم الموجب تعقل ما اوجبه بالاصالة ولا يلزم تعقل
ما يجب وجوبه تبعا بحيث لو سئل عنه لاوجبه وعلى الثانى منع انحصار تحقق الوجوب فى التعلق انما ذلك
فى الايجاب بالاصالة وهذا ايجاب بالتبع سلمنا ولكن تعلق الخطاب بما يتوقف عليه تعلق به فان من يدعى
انه واجب يقول ان الخطاب المتعلق بملزومه متعلق به والامر بالملزوم امر باللازم وبعبارة اخرى ان
اراد بحصر الوجوب فى التعلق بخطاب الشرع التعلق الصريح منعنا الحصر فيه وان اراد الاعم سلمناه وما
نحن فيه مما تعلق به الخطاب تبعا ثم قضية التعلق بهذا انه انما حكم بوجوب الشرط الشرعى لما جاء فيه من
خطاب الشرع مع ان النزاع فى باب المقدمة انما هو فى كون وجوبها بوجوب ما يتوقف عليها حتى يكون
الامر به امرا بها لا فى اثبات وجوبها ولو من خطاب اخر وعلى الثالث ان نحو قولنا اوجب عليك الكتابة
ولا اوجب عليك ان تحضر القرطاس والقلم والدواة واوجب عليك الكون على السطح ولا اوجب عليك
الصعود على السلم واوجب عليك الحج ولا اوجب عليك الخروج من الدار وقطع المسافة يعد فى العرف كلاما
متناقضا لا يسوغ مثله واما نحو اوجب عليك غسل الوجه ولا اوجب غيره مما هو مقدمة للعلم فانما
ساغ فى العرف مثله على الظاهر لعدم ظهور كونه مقدمة ومن تامل وعرف توقف العلم باحراز الواجب على
غسل شئ من الراس عادة عده فى المتناقض ايض ولئن ساغ ذلك فانما يسوغ على ارادة انه غير مقصود
بالذات لا مطلقا اى لا اريده منك لذاته وهذا كما تقول انا اريد منك هذا كيفما شئت وان علم انحصاره
فى وجه لبيان ان هذا الوجه بخصوصه غير مقصود لى وعلى الرابع ان من يذهب الى وجوب المقدمة ويقول
انه مامور بها شرعا وان الامر بالواجب امر بها فلا ريب انه يقول ان فى الاتيان بها امتثال الامر وهو
الطاعة وفى تركها عدم الامتثال وهو المعصية اقصى ما هناك انه يقول بترتب العقاب عليها اذ
ليس كل واجب يعاقب على تركه بل المقصود بالذات واما ما وجب تبعا فلا عقاب وان صرح بالامر به

كما نقول

كما نقول قم اخرج واشتر لنا لحما وقد مر تحقيق هذا فى المقدمة وعلى الخامس منع الملازمة وانما يتم ذلك لو لم يحصل
ترك الحرام الا بفعل المباح وهو الذى اعتمده العلامة والفخر الرازى والاكثرون فى الجواب عن شبهة الكعبى
وقد يقال هذا انما يتم لو كان يدعى الكعبى ان المباح واجب عينى وما كان ليدعى ذلك وهو يرى ان التخلص
من الحرام كما يكون بالمباح يكون بغيره من واجب ومندوب ومكروه وحرام بل الظ انه انما يقول انه واجب
تخييرى اى احد افراد الواجب المخير واستبعاد وقوع التخيير بين ما لا يحصى من افراد الانواع المختلفة
يندفع بان المستبعد انما هو التخيير بالخطابات اصالة فان المعروف فيها انما هو التخيير بين امور
مختلفة مخصوصة اما اذا كان دليل التخيير باب المقدمة فلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان المطلوب
بالنهى المتعلق بالحرام اما ان يكون ترك الحرام كما هو الظ او كف النفس عن الحرام كما قيل فان كان الاول
فالمقدمة التى هى الوسيلة الى الترك كف النفس قصدها وهو الواجب بالتبعية وان كان الثانى كان
الكف واجبا بالاصالة وايما كان فهو غير موقوف على شئ من الافعال المقارنة له وانما هى من لوازم
الوجود كما ان المرور على ابى قبيس من لوازم قطع المسافة وليس من مقدمات الحج انما المقدمة ما كان
موثرا فى الواجب ووسيلة اليه الا ترى انك اذا هممت بمحرم ثم صددت نفسك عنه وكففتها خوفا من
الله تعا او حياء من الناس كيف يتحقق الترك بمجرد الكف ثم لا تحتاج بعد ذلك الى امر اخر غاية ما
هناك انك لا تخلو من حركة او سكون كففت او لم تكفف فانهما من لوازم الوجود فكيف يزعم ان الكف
موقوف على احدهما وهل نسبتها اليه لساير انواعها من قيام وقعود واكل وشرب وغير ذلك الا كنسبة
ساير اللوازم المقارنة لملزوماتها وابن الحاجب لما ضاق به الخناق واعوزه الهرب مما شبه به الكعبى
قال لا مخلص الا باختيار القول بعدم وجوب المقدمة الا ما اوجبه الشارع فاختار ذلك واتخذه
مذهبا ولم يلتفت الى ما قام على الوجوب من دليل وهذا ايض كالثانى يدل على انه حكم بوجوب الشرط
لم يكن من ايجاب المشروط بل من خطاب اخر وهو ما دل على كونه شرطا وعلى السادس المنع ايض وانما
تجب النية فى الواجب المقص بالذات الا ترى ان النية شرط واجب قطعا ولا تجب نيتها والا تسلسلت
وكيف كان فمقالة ابن الحاجب فى السبب ظاهرة البطلان بينة الفساد لم يقل بها الا الضعف كيف
لا وقد حكى الاجماع على الوجوب فى السبب جماعة منهم السيد المرتضى رض والسعد التفتازانى وقطب
المحققين فى شرحه على المختصر الحاجبى قوله وهذه المسئلة بادلتها من الطرفين الخ ان المثبتين
والنافين سواء تعلق الاثبات بالمطلق كما هو مذهب الاكثر او بالشرط الشرعى فحسب كما صار اليه ابن
الحاجب او بما عداه كما هو مختار السيد وكذا النفى سواء تعلق بالاول كما عليه الاخباريون ومن نفى على
الاطلاق او بالثانى كما عليه هذا والثالث او بالثالث كما عليه هذا والثانى وقد سمعت الكلام على دليل
الاولين بما لا مزيد عليه وستسمع ما هو التحقيق فيه ان شاء الله ورايت ايضا استدلال الثانى وما عليه واما السيد
رحمه الله فقد استدل كما رايت على عدم الوجوب فى المقدمات الجعلية بانها فى الشريعة جاءت على نحوين
واجبة كما فى الطهارة للصلوة وغير واجبة كما فى الاستطاعة للحج فكيف نحكم بوجوبها بمجرد ايجاب ما
توقف عليها ونزعم ان الامر به امر بها ونحن لا نعلم ما هى عليه فى نفس الامر ومن الجايز ان تكون غير واجبة
وان ايجابه مشروط باتفاق وجودها وعلى الوجوب فى غيرها اعنى السبب باستحالة مجيئه غير
واجب لاستحالة التكليف بالمسبب بشرط اتفاق وجود السبب لرجوعه الى التكليف بالفعل بشرط
اتفاق وجود الفعل وانه محال وحاصله انا لما وجدنا الشارع بالنسبة الى الشرايط الشرعية تارة
يقول افعل بشرط اتفاق وجود الشرط الشرعى واخرى على الاطلاق مع ان له شرطا قد علمت شرطيته

كلام على شبهة الكعبى

بدليل اخر وبالنسبة الى السبب لا بامر الا على الاطلاق وما وجدناه يوما يقول اذبح مثلا بشرط اتفاق حصول
كل ما يتوقف عليه حصول الذبح حتى الجزء الاخير من العلة الذى متى حصل حصل المعلول البتة ويبنى على عدم
الوجوب فى الشرط الشرعى نقض استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام بايجاب اقامة الحدود المشروط
بالامام ويتوجه عليه ان دلالة الامر بالشئ على الامر بسببه ليست دلالة وضع وانما هى دلالة اقتضاء و
ذلك ان اهل العرف يعقلون ان الامر بالشئ مما يامر بسببه وانه بحيث لو سئل عن السبب لامر به والزم
وحال الشرط الجعلى عندهم كحال السبب من غير فرق فانهم اذا اطلق لهم الامر بعد العلم بان الامر قد
شرط فى الاتيان بالمامور امرا اخر كالعلف للسقى فلا ريب انهم يعقلون منه انه امر بما شرطه ايضا ويقطعون
بانهم لو سئلوه لاوجب عليهم الاتيان بما شرطه والزمهم به والا فليس بشرط عنده وامره فى بعض الاحيان
بشرط اتفاق ما شرطه كما فى الحج بالنسبة الى الاستطاعة انما جاء بالنص وبالجملة فاطلاق الامر قاض
بالامر بكل ما يتوقف عليه مما يدخل تحت القدرة واما استدلال المعتزلة فينقضه ان نصب الامام
غير مقدور للبشر كالنبى وايجاب الشئ انما يدل على ايجاب مقدماته المقدورة ومحال ان يوجب
الشئ على الاطلاق وله مقدمة غير مقدورة والا لزم تكليف ما لا يطاق وورود الامر بالاقامة على الاطلاق
يدل على وجوده وعلى امرهم باعانته وتمكينه من الاقامة حتى اذا كان خائفا مستورا لا يعرفونه
بعينه وجب عليهم التنقير عنه وتعرفه بالادلة القاطعة للعذر وان يومنوه وينصروه على من ناواه
ويعينوه ويمكنوه من امضاء ما كلفه الله به من الاقامة وغيرها فانها لا تتم الا بذلك كله فوجب بوجوبها
واما نصبه فقد كفاهم الله مؤنته والعلامة رحمه الله لما حكى احتجاج السيد اعترضه بان ما اشتمل عليه
من التفصيل بامتناع التكليف بالمسبب بشرط اتفاق وجود السبب وجواز ذلك فى الشرط وان كان
حقا فى نفسه لكنه خارج عن محل النزاع فلا ينهض لدعواه وذلك لان اقصى ما فيه انه يجوز ان يكلف
بالمشروط بشرط اتفاق وجود شرطه واقصى ما فى ذلك ان ايجاب المشروط ح لا يستلزم ايجاب شرطه
وهو حق لكن الكلام ليس فيه بل فى ان الامر بالشئ مطلقا هل يستلزم ايجاب شرطه الذى لم يقيد ايجابه
باتفاق وجوده واين احدهما من الاخر وانت خبير بان كلام السيد رحمه الله كما اشتمل على التقسيم المذكور
كذلك قد اشتمل على ما ابان غرضه منه وهو ما صرح به من ان الشرط اذا جاء فى الشريعة على ضربين
مرة يؤمر بالشئ بشرط اتفاق وجوده واخرى يؤمر به على الاطلاق فكيف يسلك به مسلكا واحدا
ونعمد الى كل ما امر به على الاطلاق فنوجبه كذلك ونوجب ما توقف عليه من الشرايط الشرعية ولعلها
من القسم الاخر الذى لا يجب المامور به الا بشرط اتفاق وجودها ولم يعقل ذلك فى السبب اعنى الامر
بالمسبب بشرط اتفاق السبب لاستحالته لم يسغ لنا ان نتوهم فى الامر المطلق انه مقيد بشرط اتفاق
السبب من حيث ان ذلك ممتنع بل نوجبه على اطلاقه ونوجب سببه تبعا له وبناء نقض كلام المعتزلة
على ذلك صريح فيما نقول نعم المناقشة تتوجه عليه من جانب اخر وهو الذى ذكرنا واما ادلة النفى فدليل
النفى على التفصيل كما اشتمل عليه مقالة ابن الحاجب من نفى الاقتضاء فى السبب وما اشتملت عليه
مقالة السيد من نفى الاقتضاء فى الشرط فقد علم من الاحتجاج لهما واما دليل النفى على الاطلاق وهو
ما حكاه صاحب المنهاج عن بعضهم والمذهب الرابع فى المسئلة فاقصى ما لهم ما اشتهر التعلق
بمثله من عدم دلالة الامر بالشئ على الامر بسببه او شرطه باحدى الدلالات الثلث اما الاوليان فظاهر
واما الثالثة فلعدم اللزوم البين لجواز ان يؤمر بالشئ مع عدم خطور سببه او شرطه بالبال وانه
يجوز ان يقال امر به ولا امر بمقدمته فكيف يدعى ان الامر به امر بمقدمته والجواب عن الاول ما مر

في المقدمة

في المقدمة الرابعة من عدم انحصار الدلالة فى الثلث وثبوت هذا القسم من الدلالة وظهوره فى المحاورات بحيث لا يشك
فيه اهل العرف بل ولا احد من الناس وعن الثانى المنع وان مثل ذلك يعد فى العرف مناقضا حسب ما مر فى
الرد على ابن الحاجب قوله والمعترض مستظهر من الجانبين يريد ان الاعتراض على الكل متوجه وهو بالنسبة دليل النافين
اليها ذكر من الادلة او غيره عليه حق لكنا نقول ان من خاطب الناس وعرف محاوراتهم لم يشك فى ان ايجاب الشئ
ايجاب لجميع ما يتوقف عليه اولست تراهم كيف يلومون تارك المقدمة فى وقتها كالسعى الى الحج والخروج الى السوق
فى اشتراء اللحم غاية ما هناك انه ليس لذاتها بل لما يتوقف عليها ونحن لا ندعى اكثر من ذلك انما نقول بوجوبها
لغيرها قل لى اذا امر المولى عبده ليسقى الا به فاعتذر اليه بعدم الماء وهو متمكن من اخراجه من البئر اتراه
يقبل عذره ام يسبه ويضربه ويامره بالاخراج هل ذلك الا لان امره بالسقى امر بالاخراج بل قد وجدنا الناس
يعدون مثل هذا العبد فى عذره متهتكا فى عصيانه مجترئا على مولاه غير مكترث بمكانه بل مستهزئا كل ذلك
لشدة ظهور طلب المقدمة عند طلب ذيها قل لى اذا امر مولى عبده بحضرتك ان يشترى له لحما فى ذلك
الوقت فاخذ العبد يستاذن مولاه فى الخروج الى السوق اولست تستهجن رايه وتعيبه هل ذلك الا لان الامر
بالاشتراء امر بالخروج فكانما يستاذنه فى الاشتراء ثم ان اذن له المولى فى ترك الخروج فلم يخرج ولم يشتر
واخذ المولى يعاقبه ويسبه اولست والناس قاطبة تلومون المولى وتذمونه على عقابه وتقولون انك
الذى اذنت له فى ترك الاشتراء هل ذلك الا لان الاذن فى ترك الخروج بمكانة الاذن فى ترك الاشتراء وان
الامر بالاشتراء كان يقتضى الامر بالخروج والالزام به فعصى المولى ومن تتبع سيرة الشارع فوجده كلما
راى شيئا يبتنى عليه امر لازم توجبه الحكمة اوجبه وذلك كالواجبات الكفائية على كثرتها وكذلك كلما
يجب بالعرض من المباحات والمكروهات بل المحرمات كالاكل والشرب والنكاح والتجارة واكل الميتة
والكذب النافع وغير ذلك مما لا يحصى عرف انه مما يوجب مقدمة كل واجب وان لم ينص عليها واستبين
ذلك فى وجوب التجاوز عن الجدار المتداعى والفرار من الاسد مع الخوف لحفظ النفس وكذا كلما يستلزم تركه
القاء النفس فى الهلكة بل جميع الواجبات عند التحقيق ترجع الى ايجاب المقدمة فان الشرايع كلها انما شرعت
لحفظ المقاصد الخمس بل سائر اوامر العقلاء وكذلك اذا لاحظ الاخبار الواردة فى علل الشرايع والاحكام
ونظر الى طريقة المتشرعة من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من اهل العلم الى يومنا هذا وجدهم
يحتجون على وجوب الاشياء بتوقف الواجبات عليها لم يخامره الشك فى وجوب المقدمات اولست ترى الفقهاء
اذا تكلموا على الصلوة الجمعة حرموا السفر فى ذلك اليوم والبيع عند النداء واذا تعرضوا للمكاسب قسموها
الى واجبة وغير واجبة وكذا النكاح وغيره هل ذلك الا باعتبار ما يتوقف عليه هذا كله مضافا الى ما اشار
اليه المص بقوله الا ان المتتبع الخ مما جاء فى الكتاب والسنة من المدح على فعل المقدمات والذم على تركها مقدمة العلم
وبالجملة فوجوب المقدمة بعد النظر والتتبع كاد ينخرط فى سلك البديهيات قوله واعلم انه قد تطلق المقدمة
الخ من المقدمات مقدمة تسمى بمقدمة العلم وذلك كان يشتبه الواجب او المحظور بين امرين او اكثر فلا يعلم
الاتيان بالواجب الا بالاتيان بجميع ما وقع فيه الاشتباه ولا اجتناب الحرام الا باجتناب جميع ما وقع فيه الاشتباه
فكان الاتيان بالجميع واجتناب الجميع مقدمة للعلم بالاتيان بالواجب واجتناب المحرم فمن ثم سميت مقدمة
علم من حيث ان العلم لا يتم الا بها وما لا يتم حصول الشئ الا به فهو مقدمة له ولقد تسامح المص حيث
سمى الامور التى تقع فيها الاشتباه مقدمة وانما هى الاتيان بها او اجتنابها كما عرفت وما استظهر من
جعلها قسيما لمقدمة الايجاد مبنى على ان المراد بالموجود الخارجى ما كان خارجا عن الذهن كما عدا العلوم
والا فهذه ايضا مقدمة لوجود العلم وحصوله فى الخارج اقصى ما هناك ان ظرف حصوله وخارجه هو الذهن

وخارج كل شيء بحسبه كالملكات والاحوال خارجها النفس وكذا الكلام في ذلك بمهم انما المهم بيان ان ما يتوقف
عليها من العلم هل هو واجب لتكون من مقدمة الواجب ويحسن خرطها في سلك هذا الباب ويجري فيها
الخلاف المذكور ام لا ولقد اغرب المص ههنا حيث زعم ان لا خلاف في وجوب هذا القسم وانت تعلم ان اقصى
ما ثبت انما هو التكليف بما اتفق ان اشتبه كاستقبال القبلة والصلوة بثوب طاهر واجتناب الاناء
النجس واكل المحرم ونكاح المحارم مثلا ولم يثبت التكليف بالعلم بالاستقبال والستر بالطاهر ولا بالعلم باجتناب
ما يجب اجتنابه ليذهب من يقول بوجوب مقدمة الواجب الى وجوبه ما لا يتم ولا يحصل ذلك العلم الا به
من الاتيان بالجميع واجتناب الجميع ونحن نقول مقدمة الواجب بعد ثبوت وجوبه انما حكمنا بوجوبها من
حيث انا وجدنا ان من اوجب شيئا فهو مما يوجب جميع ما يتوقف ايجاده عليه فاستدللنا بايجاب ذي المقدمة
على ايجابها حتى قلنا انه ايجابه ايجابها والامر به امر بها ونحن في المقدمة العلمية لا نعقل ذلك من حال الامر
خصوصا اذا كان الامر هو الشارع اترى انه لما امر بالتوجه الى القبلة في الصلوة ثم وقع الاشتباه بين اربع
جهات تقطع انه ما امر بالتوجه الى الاربع وكذلك لما امرك بالصلوة في ثوب طاهر ثم اشتبه الطاهر
في ثلثة اثواب او اكثر تقطع انه ما امرك بالصلوة في كل ثوب من تلك الثياب خصوصا وتكرير العبادة
محرم وكذلك استقبال غير القبلة والصلوة في النجس وكذلك لما امر بالوضوء من الاناء الطاهر ثم اشتبه
بنجس او بنجسين تقطع انه ينهى عن الكل كلا بل نخبر ان سيقتنع منا بالتوجه الى واحدة ويبيح لنا تناول
واحد ويكون امره بالاستقبال واستعمال الطاهر مخصوصا بحال العلم والعلم وان لم يكن ماخوذا في مفاهيم
الالفاظ لكنه مفهوم عرفا فانا لا نعقل من قولنا اكرم العالم واهن الفاسق واطعم عشرة مساكين
واعتق مؤمنا الا ان المراد من علمت انه عالم وعلمت انه فاسق ومساكين فيما تعلم ومؤمنا كذلك انه
اذا كلفك باطعام عشرة او كسوتهم ثم اشتبه العشرة في مائة يوجب عليك به اطعام المائة او كسوتهم
وتزعم انك تعقل ذلك من قوله اطعم عشرة حتى كانه قال لك فان اشتبهوا فاطعم كل من وقع فيه الاشتباه
كما تعقل منه انه مما يامرك بتقديم طعام لهم والتخلية بينه وبينهم والقاء الثياب اليهم ونحو ذلك مما هو مقدمة
المعلوم كما تعقل من الامر بالوضوء انه مما يوجب عليك مد اليد الى الصهاء الماء وحمله ووضعه على الاعضاء
وعلى هذا فكان معنى قوله صل بثوب طاهر واستقبل القبلة صل في ثوب علمت طهارته واستقبل ما علمت
انه قبلة ويبقى ما لم يعلم مجهول الحكم فاندفع ما عساه يقال اذا كان الامر مطلقا فدعوى التخصيص بحال العلم
على خلاف الاصل فان قلت قاعدة اقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية قاضية بايجاب العلم
بالامتثال والا فلا براءة يقينية وبايجاب مقدمته لتوقفه عليها وهل هذا الا كالعبد يؤمر باحضار
شيء او ينهى عن تناوله فيشتبه عليه باخر وليس اهل العرف يوجبون عليه احضارهما في الاول واجتنابهما
في الثاني قلت قد عرفت فيما سبق ان المسلم من تلك القاعدة انما هو اجراؤها فيما اذا علم اشتغال الذمة
بشيء معلوم بعينه ثم وقع الشك في الاداء واما ما عدا ذلك مما وقع التكليف فيه بمجمل او وقع فيه الاشتباه
كما نحن فيه فاجراؤها فيه مبني على القول بوجوب المقدمة وهو اول البحث فلو بني القول بوجوب المقدمة
عليه لدار ويقين البراءة انما يجب اذا ثبت يقين الشغل ونحن في المشتبه غير قاطعين به بل المعلوم انما
هو التكليف بالمعلوم واما المجهول فمجهول الحال كما عرفت وفهم اهل العرف ايجاب الاتيان لما وقع
فيه الاشتباه واجتنابه ممنوع كما عرفت في مثال الاطعام والكسوة وليس الطاهر على انا قد نفرق بين
الشاهد وغيره لعود المصلحة في الشاهد الى الامر بخلاف غيره فان المصلحة لا تعود اليه فمن الجائز ان يقنع
منه عند عروض الاشتباه بواحد منهما في الاول وان يبيح له احدهما في الثاني على ما يقتضيه اللطف كما

في غير

في غير المحصور ولا اقل من الاحتمال فاما ما لا يمكن الامتثال فيه عادة الا بضم غيره اليه كغسل الوجه واليدين
ومسح الراس والرجلين وستر العورة او ما هو في حكمها فالقوم وان خرطوه في سلك المشتبه من حيث
ان العلم بالامتثال لا يحصل الا بالضميمة الا ان بينهما فرقا فان الضم ههنا من مقدمات المعلوم فيجب تحصيلها
فان الوجه مثلا معلوم حده لكن لا يمكن غسله بتمامه عادة الا بغسل جزء من الراس فاذا امرنا بغسل الوجه
عقلنا منه انه ما امر بما لا يمكن الا به لدخوله في السبب وبالجملة فهذا مما لا ينبغي ان يتوقف في اجراء تلك
القاعدة فيه هذا وكثيرا ما يسال عن ثمرة هذا الباب وربما خفي امرها على بعضهم حتى جعل يحيلها
على النذر والعهد واليمين اذا اقسم ليفعلن واجبا مثلا فهل يبرء لفعل مقدمة الواجب ام لا مع ان
الثمرة تظهر في مواطن عدة منها الشرائط الشرعية التي لم يقم دليل من خارج على وجوب تحصيلها ولا على
ان المشروط انما يجب عند اتفاق وجودها ولم يعلم منها سوى الشرطية وما به تكون مقدمة فعلى القول
بوجوب المقدمة مطلقا او اذا كانت شرطا يحكم بوجوبها وعلى القول بالعدم مطلقا او فيما عدا السبب
يحكم بعدم وجوبها ومنها باب مقدمة العلم بجميع انحائها فان من قال بوجوب المقدمة اوجب
الاتيان بجميع ما وقع فيه الاشتباه واجتنابه والاتيان بالضميمة ومن نفاه توقف في ذلك كله على
الدليل ومنها باب مسئلة الضد كما سياتي ولقائل بعد هذا كله اذا كان وجوب المقدمة الذي
يستلزم ايجاب ذيها على القول به لا يستتبع العقاب على تركه من حيث انه تبعي حسبما تقدم في المقدمات
فلا ثمرة لدعوى الوجوب لاستواء الخصمين في انه لا عقاب على ترك المقدمة قولك ان من ذهب الى الوجوب
يقول بان الشارع الزم بالمقدمة كما الزم بذيها وان لم يعاقب على تركها كما يعاقب على تركه قلنا هذا الذي
تقول انها دعوى لا اثرة لها واي ثمرة لدعوى الوجوب والالزام بعد ان يكون في حكم المباح في عدم
ترتب شيء من العقاب عليه ومتى عهد ايجاب بهذه المكانة الست تقول في المثال الاول انه بايجاب اقامة
الحدود اوجب نصب الامام الذي لا يتم الا به عادة او شرعا لقولهم لا يقيم الحدود الا الامام ثم نقول لكنهم
اذا تركوا النصب لم يعاقبوا عليه فما الذي زدت به علينا حيث قلنا ان النصب ليس بواجب وكذلك تقول
في الثاني حيث اوجب علينا العلم بالاتيان بالواجب فقد اوجب علينا الاتيان بما لا يتم الا به كالاتيان
بما فيه الاشتباه وغسل شيء مما احاط بالوجه مثلا لكني اذا تركت ذلك لا يعاقبني على تركه بل على ترك
الواجب الذي هو متوقف عليه اعني العلم فلا تزيد علينا الا بشيء لا ثمرة له وهو دعوى الالزام من دون
ترتب عقاب على الترك وكذا الكلام في الثالث فانك تقول حيث امرني بالاداء مثلا فقد امرني بترك ما
يمنع منه ولكنه لا يعاقبني على تركه بفعل المانع المضاد فلا تزيد علينا بما يثمر فان قلت اذا كان الضد
عبادة ظهرت الثمرة لبطلانها بناء على القول بالوجوب للنهي المقتضي للفساد بخلاف من لا يقول
به اذ لا نهي قلت التحقيق كما سياتي ان النهي المقتضي للفساد على القول به انما هو النهي الاصالي دون
التبعي فلا ثمرة وكذلك النذر والعهد واليمين وذلك لانه اذا تعلق بفعل واجب على الاطلاق نزل على
معناه الحقيقي المتبادر المنساق وهو الواجب الاصالي دون التابعي ولئن قصد الاعم نزل على هذا
الفرد فان التبعي لا رجحان فيه وان قصد التبعي كان لله علي ان افعل واجبا تبعيا بطل لعدم الرجحان
واي رجحان في ان يخرج من بلده لانه مقدمة لما لا يحصى من الواجبات وان يقف على سفينة النهي لانه
مقدمة لانقاذ الغريق او على التنور لانه مقدمة لاخراج الحريق او يذهب الى باب السجن لانه مقدمة
لنصرة المظلوم وهكذا اهل هذا الا العبد من هذا الذي يقصد بنذره ويمينه هذا ونحوه نعم لو قلنا
ان وجوب المقدمة كغيرها في ترتب العقاب على الترك لظهرت الثمرة بلى هنا شيء وهو انه على القول

بالوجوب يلزم اجتماع الامر والنهى في ضد الواجب اذا كان الضد عبادة فيستحيل وان لم نقل باقتضاء النهى التبعى
للفساد من جهة فيتجه اجتماع الامر والنهى طلب الفعل وطلب الترك وصاحب المعالم لما اختار القول بالوجوب
في السبب دون الشرط قال وعلى كل حال فالذى اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر با
لمسبب نادر واثر الشك في وجوبه هين قلت هذا بظاهره غريب فان سائر الاوامر متعلقة بالمسببات
اذ كل مطلوب له سبب يتوصل به اليه ويلزم من وجوده وجوده وكانه يريد ان تعلق الامر بالمسبب مع
عدم ارادة السبب نادر فلا يظهر للنزاع ثمرة الا في ذلك النادر لاتفاق الكل على ان كلا الامرين مراد **قوله**
ولما ضعف ادلتهم الى قوله مقدمة المندوب والحرام والمكروه مقدمة المندوب ما لا يتم المندوب الا به
من سبب او شرط او رفع مانع سواء كان التوقف في العقل او في العادة او في نظر الشارع وبالجملة هي
كمقدمة الواجب فيجرى فيه ما جرى في تلك والتحقيق فيها انها مندوبة ايضا فان من ندب الى شئ فهو
مما يندب الا ما لا يتم ذلك الشئ الا به وما كان ليكون طلب التابع اشد من طلب المتبوع فلا يعقل
الوجوب واما مقدمة الحرام فما يؤدى اليه ويوقع فيه وبالجملة السبب لا كل ما لا يتم الحرام الا به وان لم
يلزم من وجوده وجود الحرام وذلك كالاشتغال بضد المامور به فان ترك المامور به حرام والاشتغال
بضد المامور به مما يؤدى الى تركه فيكون حراما والمكروه يجرى على نمط ولنسبته اليه نسبة المندوب
الى الواجب **قوله** والثانى النهى عن الشئ الخ هذا هو الثانى مما يندرج في الدليل السابع من الادلة
العقلية الذى هو التلازم بين الحكمين وانت تعلم ان المندرج فيه انما هو استلزام الامر بالشئ النهى
عن ضده لا النهى عن الشئ كما عرفت في سابقه والجواب انه لا يريد بالاندراج اندراج الجزئيات في الكلى
ليتوجه ما ذكر بل رجوع حكم المندرج الى المندرج فيه ولا ريب ان الدليل السابع اعنى التلازم انما هو
مدرك لحكم المقدمة وللنهى عن الضد لا الوجوب ما هى مقدمة له ولا الامر بالضد الاخر فان مدركهما النص
او ما في حكمه ولنتكلم اولا على الضد فنقول ان ما يطرأ على المحل من العوارض اما ان يسوغ اجتماعه اولا
والاول هما الخلافان والثانى اما ان يكون الامتناع للزوم الاتحاد لهما ان وهما المثلان كبياضين او للمعاندة
في الوجود والعدم وهما النقيضان او في الوجود فحسب وهما الضدان وربما عرض لهذين ما يفضى بهما
الى التعاند في العدم حتى يمتنع ارتفاعهما لمساواة كل منهما لنقيض الاخر كالحركة والسكون فانهما ضدان
وان امتنع ارتفاعهما انما نقيض الحركة اللاحركة ونقيض السكون اللاسكون واطلاق اهل الاصول على الضد
العام اعنى الترك اسم الضد مع ان المراد بالترك هاهنا سلب الفعل كان المراد بالفعل المعنى المصدرى
فكان نقيضه لان كلامهم فيما عليه مدار الضدية اعنى المعاندة في الوجود ثم الضد هنا قسمان عام وله اطلاقان
احدهما ترك الفعل او الكف عنه على الخلاف وهو لازم للاضداد الوجودية ولذا وسم بالعموم وثانيهما احد
الاضداد الوجودية اعنى القدر المشترك بينهما الذى هو مفهوم احدها وهذا يرجع الى الضد الخاص ويجرى
عليه احكامه واما الخاص فهو كالضد وجودى غير كف فانه عام كما عرفت واختلفت طرائقهم في الكلام
عليه فمنهم من اطلق وجعل البحث في مطلق الضد من غير فرق بين الخاص والعام وهى طريقة المتقدمين
ومنهم من اقتصر على الخاص وجعله مورد النزاع وربما حكى بعض هؤلاء الاجماع على الاقتضاء في العام
كالمص ومنهم من جعل مورد النزاع هو العام اعنى الترك ولم يتعرض للخاص اذا عرفت هذا فاعلم ان
المعتزلة على ان الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له ووافقهم على ذلك من الاشاعرة الجوينى
والغزالى ثم اختلف الباقون فقال قوم انه عين النهى عن اضداده ولعلهم الاكثرون وعليه القاضى
اولا وقال اخرون انه يستلزم النهى عنها لان الامر غير النهى واليه صار القاضى اخيرا واما اصحابنا

الكلام في اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده

فالسيد

فالسيد رضه كالاولين والشيخ رحه على الاقتضاء معنى لا لفظا وهو ظ المحقق في اصوله واكثر المتاخرين كالعلامة
وصاحب التمهيد وصاحب المعالم على الاقتضاء في العام دون الخاص وقد ينزل عليه كلام الشيخ ايض وحكى
صاحب المدارك القول بالاقتضاء في الخاص عن شيخه ومال اليه احتج الاولون بانه لو دل عليه لكان باحد
الثلث والكل منتف اما المطابقة فلان النهى ليس عين معنى الامر قطعا واما التضمن فلان الامر انما وضع
للدلالة على الطلب الحتمى وهو الذى يتساق منه فان النهى عن الضد فغير معتبر في معناه واما الالتزام
فلعدم الملازمة بين تصور الامر وتصور النهى عن الضد وربما تعلقوا بامور اخر بادضعفها كقول
بعض الاشاعرة اذ اجاز التكليف بالمحال وان يامر الشارع بالشئ وضده فكيف يدعى دلالة الامر على
النهى عن الضد وقول السيد وبعض متاخرى الاشاعرة ان الامر بالشئ قد يكون غافلا عن ضده فلا يعقل
نهيه عنه لا استدعاء النهى عن الشئ كونه متصورا وقول بعض المتاخرين لا امتناع في ان يقول الشارع
اوجبت عليك كلا الامرين لكن احدهما مضيق والاخر موسع فان قدمت المضيق فقد امتثلت وسلمت
من الاثم وان قدمت الموسع فقد امتثلت وخالفت في التقديم ويتوجه عليه ان حكمهم بنفى الدلالة ان
كان عاما حتى للضد العام توجه انه على القول بتركب الامر من طلب الفعل والمنع من الترك فالدلالة تضمنية
ولا اشكال وعلى القول بالبساطة فالتزامية فالملازمة ثابتة اذ لا معنى للتحتيم الا المنع من الترك وان
كان مخصوصا بالخاص كما هو الظاهر من التعبير بالاضداد مع انه قد حكى الاجماع على الدلالة في العام
منعنا انحصار الدلالة في الثلث لثبوت الاقتضاء فانا نعقل من حال الامر انه مما ينهى عن كل ما يحول بين
المامور وما امر به كما سبق في باب المقدمة وبذلك يندفع ما قيل ان الاضداد الخاصة ليست نفس الترك
المنهى عنه ولا جزئه ولا علة فيه وليسا معلولى علة واحدة فكيف يلزم من تحريمه تحريمها واحتج القاضى
على العينية بامرين الاول ان فعل السكون عين ترك الحركة اذ السكون عدم الانتقال من موضع الى
اخر وهو ترك الحركة الثانى ان الامر بالشئ لو لم يكن عين النهى عن ضده لكان مغايرا له وكل متغايرين
فلا يخلو من ان يكونا متماثلين او متضادين او متخالفين والكل باطل اما الاولان فلانهما لو كانا مثلين
وهما المتساويان في الصفات النفسية وهى ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية
للانسان ويقابلها المعنوية وهى المفتقرة الى ذلك كالحدوث والتحيز لم يجتمعا في محل واحد كما هو شان
المثلين وكذلك لو كانا ضدين مع انهما مجتمعان ضرورة تحقق الامر بالشئ مع النهى عن تركه واما الثالث
فلانهما لو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع نقيض الاخر كما هو حكم الخلافين كالسواد الذى هو
خلاف الحلاوة مع الحموضة وهو ممتنع هاهنا لامتناع الامر بالشئ مع الامر بنقيضه الذى هو نقيض
النهى عنه وبطلان العينية غنى عن البيان سواء كان المدعى اتحاده هو مفهوم الامر والنهى كما هو ظاهر
الاطلاق وقولهم في الثانى ضرورة تحقق الامر بالشئ مع النهى عن تركه او المطلوب بهما كما هو مقتضى التمثيل
بالحركة والسكون وسواء خصصت بالضد العام كما قد يظن او كانت عامة للخاص كما هو مقتضى التمثيل
ايض لظهور التغاير في الكل وسواء قلنا بتركب معنى الامر ام لم نقل لاستلزامه على الاول اتحاد الجزء بالكل
وعلى الثانى اتحاد اللازم بالملزوم ولما راى بعض المحققين فساد هذه المقالة على ظاهرها نزلها على
ان المراد بالعينية انهما يحصلان بصيغة واحدة على قياس ما قالوا في مقدمة الواجب ان الامر بمقابلة
بما له المقدمة امر بالمقدمة بمعنى ان الامر بكل منهما يحصل بامر واحد لكن استدلالهم كما رايت مما يابى
هذا التنزيل وربما قيل انها مبنية على وحدة الكلام النفسى وهذا خطاء فانه لو بنى على ذلك فلا امر
ولا نهى انما الكلام في الخطابات واما الشبهة فالجواب عما ذكروه اولا بالمنع من الاتحاد كيف لا وهما امران

وجود بان نعدم احدهما لليس عين وجود الاخر قطعا على ان هذا ان تم فانما يتم في هذه المادة المخصوصة
وعن الثانى بالتزام الثالث وما زعموا انه لازم للخالفين في حيز المنع كيف وكثيرا ما يكون الخلافان هنا
زمين كالحيوة والقدرة وقد يكونا ضدين لامر واحد كالعلم والقدرة للنوم ولو اجتمع كل مع ضد الاخر لزم
في الاول تحقق الملزوم بدون اللازم وفي الثانى اجتماع الضدين حجة النافين من وجوه
احدها ان الواجب وهو فعل المامور به لا يتم الا بترك الضد وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وما
كان تركه واجبا ففعله حرام وهو الذى نريد بالنهى عنه الثانى ان فعل الضد يستلزم ترك الواجب فيكون محرما
لان مستلزم الحرام حرام الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به المكلف كالصلوة بالنسبة الى اداء الدين مثلا
فان بقى الخطاب بذلك الواجب المضيق لزم التكليف بالضدين وهو محال والا خرج الواجب المضيق
عن كونه واجبا مضيقا وهو خلاف الفرض واعترض على الاول اولا بان ترك الضد ليس من باب المقدمة
بل من اللوازم المقارنة انما المقدمة ما كان مؤثرا في ذى المقدمة ووسيلة اليه وثانيا بان وجوب المقدمة
انما كان ليتوصل بها الى فعل الواجب ومع امتناع ذلك الواجب بوجود الصارف عنه وانتفاء الداعى فلا
تاثير لانتفاء مقدمته نعم لو حصل الداعى الى الفعل وتوقف على ترك الاضداد الخاصة اتجه وجوبه من
باب المقدمة ويتفرع على ذلك انه لو اراد المكلف اداء الدين او ازالة النجاسة مثلا في اثناء الصلوة
وجب قطعها لذلك وعلى الثانى بانه ان اريد بالاستلزام العلية منعنا الصغرى وان اريد مجرد التوقف
منعنا الكبرى وعلى الثالث بانه يمكن اختيار الشق الثانى وتخصيص الاوامر الدالة على وجوب اداء الدين
مثلا على الفور بما اذا لم يكن المكلف متلبسا بواجب كما انه مع تضيق وقت الفريضة يجب تقديمها قطعا
ولا يكون اداء الدين مضيقا في تلك الحال وصاحب المدارك بعد ان حكى عن شيخه القول بالاقتضاء في الخاص
واجاب عما تعلق به قال ومع ذلك فالقول بالاستلزام غير بعيد ونحن نقول كلما دل على وجوب المقدمة
ينهض للنهى عن الضد الخاص فانه مانع ورفع المانع من المقدمات ونحن كما نعقل من حال الامر ايجاب
السبب والسعى في تحصيل المامور به كذلك نعقل منه ايجاب رفع المانع كيف لا وهو جزء السبب
والقول بان ترك الضد من المقارنات كما قلناه في الجواب عن شبهة الكعبى اشتباه فان رفع المانع
من السعى في تحصيل المطلوب وكفى بذلك تاثيرا ومن ثم اشتهر في الحكمة ان عدم المانع من جملة العلل واين
هذا من اشتغال الجسم بلوازم الوجود بعد تحقق تمام علة الترك التى هى كف النفس مع وجود الداعى فكيف
يشتبه احدهما بالاخر فاندفع الاعتراض الاول على الاول واما الثانى فيدفعه انا حكمنا بوجوب المقدمة
لم يكن بحسب قصد المامور بل بحسب ما يفهم من حال الامر فانه هو الموجب والمدار على فهم مراده ولا
يختلف ذلك باختلاف حال المامور في العزم على الامتثال او العصيان واما ما اورده على الثانى فاى
علية وتاثير اظهر من تاثير وجود المانع في العدم وقد اشتهر ان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة علة
تامة لعدم المعلول ولا ريب ان رفع المانع من اجزاء العلة التامة لايجاد الواجب فيكون عدمه علة تامة
لعدم الواجب فان قلت اذا كان فعل الضد مؤثرا في ترك الضد الاخر كان الفعل مقدمة للترك فاذا
فرض ان ذلك الترك واجبا كان الفعل مقدمة واجب ووجب كيف كان وهى شبهة الكعبى بعينها
اولست بالامس ضعفت عليه ان يكون ما يشتغل به عند ترك الحرام من المقدمات قلت لا ريب في ان فعل
احد الضدين مؤثر في عدم الاخر لكن ليس كل مؤثر في شىء مقدمة له بل مقدمة الواجب فعلا كان او تركا
ما لا يتم ذلك الواجب الا به وان لم يستقل بالتاثير فيه كالشرط ورفع المانع ومقدمة الحرام ما اوقع فيه
وان اوقع فيه غيره وفعل اى ضد فرض في الترك الواجب الذى هو ترك الحرام ليس مما لا يتم ذلك الترك

الابر

الا به بل يتم في الحقيقة بمجرد كف النفس من غير حاجة الى فعل ضد من الاضداد غير انها من لوازم الوجود وهذا بخلاف
فعل الضد في الترك الحرام اعنى ترك الواجب فانه موقع فيه البتة فكان مقدمة له لما بينا من ان مقدمة الحرام
ما اوقع فيه فقد بان الوجه واتضح الامر واما الثالث فليس من قبيل ما اشتهر في الاحتجاج لوجوب مقدمة
الواجب من انها لو لم تجب وتركت فاما ان يبقى الواجب على وجوبه الى اخر ما مر ليتوجه عليه ما مر وما اورد
عليه ههنا متجه فكان الوجه الاقتصار على الاولين قوله بعد الاتفاق على النهى عن الضد العام يريد
في الدلالة والاقتضاء والا فالخلاف باعتبار العينية والاستلزام ثابت بل ربما خص القول بالعينية
بالضد العام لكنك عرفت ان مقتضى استدلالهم تناول الخاص وربما حكى الخلاف في العام ايضا ولم
يجعل مورد النزاع ولم يتعرض للخاص والسيد رحمه الخ قوله والحق عدم الاستلزام للاصل يريد به
اصل عدم الثبوت فعلى المدعى البيان لانه يدعى امرا زايدا ولا يريد بالعدم العدم السابق لسائر الممكنات
ليتجه ما اشار اليه الشارح من ان الكلام في الامر بعد صدوره بل المراد ان دعوى ما لم يعلم ثبوته على خلاف
الاصل ولا يحتاج الى القطع بعدم الثبوت والا فكيف صح تنزيله على ما اشار اليه صاحب المعالم من ان
الاصل عدم دليل صالح سوى ما ذكر هل اراد الا اصالة عدم الثبوت على انه انما يحتاج الى القطع
بسبق العدم في الاستصحاب لا في مطلق اصل العدم بل لا يظهر مانع من اعتبار العدم السابق بعد
الاستعمال ثم غرض صاحب المعالم دفع ما عساه يقال لعل للمثبتين ادلة اخر سوى ما حكيت عنهم و
ضعفته فاجاب بان الاصل عدم ذلك والا لم يتم استدلال على مطلب وليس هذا استدلالا باصالة عدم الدليل
على نفى الاستلزام ليتجه انه انما يتم بشدة الفحص وانه قصاراه الظن وهو غير مجد في الاصول ويحتاج الى
الجواب بانه مما يفيد القطع عادة اذ يبعد في العادات ان يكون هناك دليل عقلى قام عند الكل ولم يظفر به
ذو البصاير النافذة والطباع المستقيمة على تمادى الاعصار مع كثرتهم وشدة فحصهم او بان الظن كاف
في الاصول قوله ولانه لو كان كذلك لتواتر الخ يريد ان العادات قاضية فيما تعم به البلوى ولا يكاد
يسلم منه احد ان يكثر عنه التسائل وتصدر فيه الاجوبة وتتواتر بحكمه الاخبار ويشتهر امره اشتهار الشمس
في رابعة النهار ولا اقل من التضافر فما ظنك بما لم يرد به خبر واحد ولما كان ما نحن فيه من هذا القبيل
ولم نعثر منه على عين ولا اثر علمنا انه لا اصل له واعترضه السيد الشارح اولا بانه لو تم هذا لوجب ان يتواتر
عن الشارع جميع المسائل الاصولية التى تعم بها البلوى وثانيا بان اقصى ما يجب بلوغ ما تعم به البلوى
صريحا او ضمنا وحكم الاضداد ان لم يرد صريحا فقد جاء ضمنا قد قرن الى كل امر حكم ضده وهو ما يتبادر
عند الامر من النهى عن الضد وقد يقال على الاول ان اكثر مسائل الاصول ما عمت به البلوى وما لم
تعم يرجع الى اللغة ككون الامر للوجوب والنهى للتحريم بخلاف ما نحن فيه ومثله باب المقدمة وهى معلومة
للمعاصرين فلا سؤال مع ان اقصاه المعارضة وشفاء النفس في الحل وعلى الثانى ان الذى تقضى به
العادات التسائل عن احكام الاضداد وورود الاجوبة في ذلك ووصول الاحكام الينا صريحا وقديما
بان حكم الضد وكذا المقدمة من البديهيات التى لا تكاد تخفى على من خالط الناس وشهد المحاورات
حتى ان المامور لو سئل بعد الامر عن حكمها لا جيب ذلك عليه وعد من اهل الغباوة اللهم الا ان يكون
لداع اخر وهو الحل وليس هذا مراده بالثانى فان الثانى مبنى على التزام كون حكم الضد مما ينبغى ان
يسئل عنه ويجاب ويشيع امره وينقل اقصى ما هناك ان نقله الينا كان ضمنا وكما ذكرناه على انه ليس
من مضان السؤال ولا من مقتضيات النقل ولعله اراده ولكن التعبير لم يساعد وقد يقرر الدليل
هكذا لو كان الامر بالشىء مما يستلزم النهى عن ضده ويعقل منه بحيث يعد في الدلالات لعقله المعاصرون

للائمة الاطهار ولو عقلوا ذلك منه ومعلوم ان الناس كثيرا ما يقعون في الاضداد الاوامر لرجعوا
بالاسولة الى الائمة وعادوا بالاجوبة فيما لا يحصى من الوقايع الخاصة هذا يساق فيتم وهو مامور
بكثير من العلوم الواجبة التي لا تتم الا بالحضر وذاك يبادر الى الصلوة ويؤخر ما عليه من الحق الواجب
ولو قدر ما يصلي وهكذا ولما لم يرد خبر واحد بمسئلة من تلك المسائل علم انهم ما كانوا يعقلون النهي
من الامر غير ان المص انما اراد تواتر النهي عن اضداد الاوامر من حيث هي اضداد على ما يصرح به بعد ذلك
وذلك كان يقولوا له هذا لا تتم اذا سافرت وانت مامور بعلوم واجبة لا تتم الا في الحضر ولذلك لا تصل
وعليك حقوق واجبة تراد منك وانت قادر على ادائها وهكذا قوله على ما قال الشهيد الخ لا يخفى
ان عموم البلوى بكثرة العروض لا بعظم البلية وكلام الشهيد في الثاني دون الاول فلا يحسن ان يستشهد
به مع ان عموم البلوى بحكم الضد من البديهيات التي لا تحتاج الى الاستشهاد ثم حاصل ما تعلق به الشهيد
ح امران احدهما لزوم التعميم الا او حذي الناس الثاني لزوم بطلان النافلة مطلقا والفريضة
الامع الضيق والسيرة بل الاجماع على خلاف ذلك كله كيف ولو صح ذلك لكثر فيه في الناس القيل والقال
والتناهي ولوجدت حملة العلم اهل الديانات ينهون اكثر الناس عن التقصير والنافلة ويلزمونهم
بتاخير الفريضة الى اخر الوقت وفي انتفاء ذلك واستقامة الطريقة على قديم الدهر على خلافه دليل على
بطلانه وقد يجاب عن الاول بان مدار التعميم على كون السفر معصية عرفا لا على مطلق التحريم وما نحن
فيه لا يسمى السفر فيه عرفا معصية وان صار بسببه عاصيا وعن الثاني بان مقتضى الامر كان ذلك
لكن دل الدليل من سيرة او اجماع على الصحة وعدم الاثم اعمال هذا المقتضى وبالجملة ما تعلق به الشهيد
كان هدركا فهو مدرك صحة العمل والاثم ينهض له وربما اجيب بان النهي التبعي لا يقتضي الفساد وقد
حققنا في بابه الاقتضاء وكيف يعقل التقرب بما علم ارادة تركه ولو تبعا وربما توهم جواز اجتماع
الامر والنهي التبعي على شيء واحد وقد حققنا في بابه الاقتضا وكيف يعقل التقرب بما علم ارادة تركه
ولو تبعا وربما توهم جواز اجتماع الامر والنهي التبعي على شيء واحد وقد حققنا هناك ايضا المنع على الاطلاق
فلم يبق بعد التزام الاقتضاء الا ما قلنا ويحكى عن الاستاد انه يلتزم جميع ما الزم به الشهيد وهو معتمد القول بالاقتضا
كما ترى قوله وبعض المتاخرين الخ هو شيخنا صاحب الزبدة فانه بعد ان اشار الى حجج المثبتين
والنافين وذكر ان للبحث من الجانبين مجالا واسعا قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به
فيبطل لكان اقرب ووجهه انا ان تشككنا في اقتضاء الامر النهي عن الضد فما كنا لنشك في اقتضائه
عدم الامر بضده اتراك ان لم تعقل ذلك منه تجيز ان يامر بكلا الضدين ويرتكب المحال وهذا بخلاف
دعوى اقتضاء النهي عن الضد فان للخصم ان يقول امر بالشيء ولا ينهى عن ضده ولا يلزم المحال
واعترضه الشر بان الظ ان المانع من استلزام الامر النهي مما يجوز الضد فكيف يسلم عدم تعلق الامر به
بل يذهب الى تعلقه ليصح قال فلا وجه للاقربية قلت لا ريب ان دعوى اقتضاء الامر عدم الامر بالضد
اخف مؤنة من دعوى اقتضائه النهي عن الضد فتكون اقرب الى الاثبات كما وقع في حواشي المص مضافا
الى ما ذكرنا من ظهوره لاستلزام عدمه المحال بخلاف اقتضاء النهي قوله فاعلم ان الواجب اما
موقت الخ الغرض من هذا التقسيم بيان ما ينافي الامر بالشيء من الامر بضده وما لا ينافيه وان ليس
كل امر بشيء منافيا للامر بضده ليظهر ان قولهم الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده ليس على اطلاقه
فتبين وجه النظر الذي ذكر انه ينكشف من هذا التقسيم وقوله فالاقسام اربعة اي اقسام الواجب من
حيث هو وان حدث بالتركيب من المتماثلين والمتخالفين صور عديدة ترتقي الى عشرة وذلك لان

صور المتماثلين اربعة وصور المتخالفين ستة حاصلة من تركيب اول الاربعة كالموقت الموسع في ترتيب المص
مع الثلاثة الباقية فتحدث ثلثة والثاني مع الاخيرين فتحدث ثنتان وتركب الاخيرين فتحدث واحدة فتلك ستة
وقد تعرض المص لتسع واهمل واحدة فاشار بقوله اولا الواجبين الموسعين الى ثلثة ثنتان من المتماثلات وواحدة
من المتخالفة وبقوله ثانيا واما في المضيقين الموقتين الى واحدة من المتماثلة وبقوله ثالثا واما في المضيقين
الغير الموقتين الى اخرى كذلك فتلك خمسة وبقوله رابعا واما في الموسع مطلقا والموقت المضيق الى ثنتين
من المتخالفات وبقوله خامسا وكذا الكلام في الموسع مطلقا والمضيق الغير الموقت الى ثنتين كذلك فهذه
تسع اربعة متماثلة وخمسة متخالفة وبقيت السادسة من المتخالفات وهي المؤلفة من المضيق الموقت
والمضيق الذي لم يوقت ثم لا يخفى انه لا اثر للتوقيت وعدمه بعد ثبوت السعة والضيق فكان الوجه
اسقاطه من القسمة كما صنع صاحب الزبدة لكنه اثبت مكانه انقسام الواجب باعتبار كونه حقا لله او
للناس وعد صور التاليف تسعة فقال الفعلان المتضادان اما معا حق لله تع او معا حق الناس
او مختلفان وعلى التقادير فاما معا مضيقان او موسعان او مختلفان فالصور تسعة وذكر ان الحكم
مع ضيق احدهما ترجيحه ومع سعتهما التخيير وتلك ستة ومع اتحاد الحقيقة التخيير ايضا الامع كون احدهما
اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع الاختلاف الترجيح لحق الناس الامع الاهمية ولو
قسمها على نحو ما قلنا لكانت عشرا ولو جرى المص في التقسيم على هذا النمط فقال هكذا الضدان اما معا
موسعان او مضيقان او مختلفان وعلى التقادير فاما معا موقتان او غير موقتين او مختلفان لكانت
تسعا ولكن يكون الساقط غير الصورة التي اهمل قوله فنقول الحق ان قوله غير صحيح في الواجبين الموسعين
لا يخفى ان المنساق من قولنا الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده كقولهم الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
انما هو الضد المنافي بل غير المنافي لا يكاد يسمى في العرف ضدا وقولنا انه لم يرد في الشرع شيء من هذا القبيل
فيه ان اقصى ما في هذه الدعوى انه اذا ورد امر بشيء علم ان ما ينافيه غير مامور به فان جاء ما يشبه ذلك
وجب تنزيله على ما لا يخالف هذه الضابطة كالتخيير وان لم يجئ لم تبق بلا فائدة بل نعلم بمجرد ورود الامر
وثبوته ان ضده غير مامور به من غير حاجة الى التنقير ولئن سلم انحصار الفائدة في تنزيل ما ورد على المخالفة
ظاهرا فالانقسام بحسب التوقيت غير ماخوذ في هذه الضابطة ولا مذكور معها ولا ملحوظ ليرد انتقاض
الضابطة ليست على اطلاقها ولان كان فالفرض كاف قوله لكن لا يخفى انه ح لا يمكن الاستدلال
على بطلان احدهما الخ انت تعلم ان الظ من قولنا الامر بالشيء الخ ان ايجاب الشيء وتحتيمه يستلزم عدم
ايجاب ما ينافيه فان ذلك هو المتبادر عرفا من الامر واذا كان تعلق الامر بالمتنافيين على وجه التخيير
كما تقول طف صل فلا ايجاب في احدهما ولا تحتيم ثم قوله ولا يتفاوت كون احدهما اهم لا وجه لنفي التفاوت
بالاهمية على الاطلاق الا ترى انه اذا تعارض اداء الدين وحفظ بيضة الاسلام بل انقاذ الغريق او اصلاح
مترددي فلا ترجيح ويثبت التخيير كلا بل لا بد من الترجيح في كل متعارضين فاذا لم يعثر على مرجح فهناك التخيير
قوله بل لا يبعد الخ اطال من غير طائل والمدار على السؤال وجوابه فان اراد بوجوب كل منهما في الجزء
الاخير من الوقت انه لا يجوز تاخيرهما عنه وان كانا بحيث يجوز فعلهما فيما قبل ان نسبة هذا الوقت
اليهما باعتبار اصل ايجابهما على حد سواء كما ان اول الوقت ووسطه كذلك فهو وقت لكل منهما وهما معا
واجبان فيه بذلك الايجاب من حيث انه اقتضى ان نسبة جميع اجزاء الوقت الى كل منهما على حد سواء
يجب كل منهما في كل جزء جزء على التخيير فلا استحالة كما هو ظاهر كلامه ويشير اليه في الصورة الخامسة
توجه ان هذا ليس شيئا وراء التخيير فلا وجه للاضراب واستعظام الاقدام عليه المشار اليه بقوله بل

لابعد وان اراد به ما التزمه السيد الشريف من ان التكليف بالجمع المحال انما يقبح لو كان ابتدائيا واما اذا كان التكليف
ابتداء على السعة ودفع المكلف نفسه بسوء اختياره الى الضيق فلا قبح وترغم انفه وحاصله تسليم لزوم
التكليف بالمحال ومنع استحالة التكليف وقبحه فاول ما فيه انه يمنع عن كلامه واى دخل لتمهيده استواء نسبة
جميع اجزاء الوقت الى كل منهما فى ذلك بل كان يكفيه بعد قوله ولا يبعد ان يقال بوجوب كل منهما فى هذا الوقت
ايضا ان يقول ولا استحالة فى ذلك لانه اقدم عليه باختياره انما يستحيل لو كلف بذلك ابتداء ثم قوله فى السؤال
يكون تكليفا بالمحال وفى الجواب فكما لا يتوهم التكليف بالمحال فى الاولين فكذا فى الاخر صريح فى انكار كون
المكلف به هاهنا محالا الا ان المكلف به محال والتكليف به ليس بمحال كما هو المدعى على انه فى نفسه باطل
لقبح ارادة الجمع مع العلم بالامتناع ولو بالاختيار وتعلق السيد الشريف فى نفى القبح عن التكليف بهذا المحال
بحسن العقاب ان اراد به العقاب على عدم الجمع فحسنه ممنوع بل هو اول شىء يستقبح وان كان على التاخير
الى هذا الوقت الذى يمتنع فيه الامتثال فمسلم ولكن لا يستلزم حسن التكليف بالجمع كما هو واضح وهنا
وجه اخر ثالث لولا ما سياتى فى الصورة الخامسة لقلت انه المصرح لم يرد سواه وهو ان الايجاب السابق
لما اقتضى المنع من التاخير عن اخر الوقت وكان ملزما بالامتثال قبل خروج الوقت فى اى جزء شاء من اجزائه
من حيث انه دل على ان نسبة جميع الاجزاء اليهما على حد سواء كما هو شان الايجاب الموسع وصيغته
التخيير فى اجزاء الوقت لزم من ذلك وجوبهما معا فى هذا الوقت اذ لم يبق من الوقت سواه والتاخير
ممتنع وليس فى ذلك الايجاب استحالة وان قضى بان هذا الوقت وقت لهما لانه انما كان على سبيل التخيير
والا فكما قضى بان هذا الوقت وقت لكل منهما فقد قضى بان كلا من الوقت الاول والاوسط كذلك ولا
استحالة فى ذلك بالنسبة الى الاولين قطعا فكذلك يكون بالنسبة الى الاخير لما تقدم من ان نسبة الكل
الى كل منهما على حد سواء وقد ذكر الشريف هاهنا ما يحاول به هذا المعنى لكنه ذكر انه يرجع الى ما اختاره و
ظاهر التحرير ان بينهما بونا والجمع ان اقصى ما اختار الشريف كونه بعد الامتناع مكلفا ولكن لا بتكليف جديد
بل بالتكليف السابق بالنحو الذى ذكرنا فكان مقتضى التكليف السابق وما ادى اليه سوء اختيار المكلف
وجوب المحال والتكليف به مع ان ذلك التكليف ليس بالمحال وهو عين ما ذكرنا وكيف كان فهو بعد
تسليم صحته واندفاع الاسولة الثلثة التى توجهت على الاحتمال الثانى عنه فانتقاض القاعدة ممنوع
اذ المتبادر من قوله الامر بالشىء يستلزم عدم الامر بضده انما هو الامر الابتدائى وما هنا وان كان امرا و
تكليفا بالشىء وما ينافيه لكنه ليس ابتدائيا بل بالتكليف السابق كما عرفت قوله واما فى المضيقين الخ
هذه هى الصورة الخامسة وتعارض الامرين قد يكون بعروض سببهما معا كان يرى النجاسة والطفل
يتردى وهذا هو الغالب وقد يتعارضان فى سبب واحد كان يجيئ فى خبر اذا زالت الشمس فصلوا عند
الزوال ويجيئ فى اخر اذا زالت فطوفوا ح وربما تعارض الامران ابتداء وذلك فى المشافهات يقول المولى
لعبده اقعد ثم وقد يقول اخرج الى السوق ثم يقول اقعد فيحمل الاول على التخيير والثانى على البداء قوله
ولا يمكن الاستدلال على النهى عن احدهما الخ تسامح وعبر بالنهى والكلام انما هو فى عدم الامر وعدم امكان
الاستدلال باحد الامرين فى هذه الصورة على عدم الامر بالاخر لا يقتضى عدم صحة هذه القاعدة ولا خلوها
عن الثمرة كيف والصحة بديهية واللزوم المجاز واما الثمرة فثمرة اقتضاء الامر بالشىء النهى عن ضده الخاص
بعينها فان الضد اذا لم يكن مامورا به وكان عبادة وقع باطلا وذلك انا نستعلم بصدور الامر بشىء
وايجابه ان ما ينافيه غير مامور بها غير مامور به فاذا اوقعنا المنافى كما اذا صلينا والغريم يتقاضانا
حكم ببطلان الصلوة لكونها غير مامور بها لتحقق الامر بضدها وهو الاداء واى ثمرة اعظم من هذه

وكان

وكان المصر ظن انحصار الفائدة فى تعارض الامرين سلمنا ولكن يكفى فى الثمرة انه اذا ورد ما يوهم اجتماع الامرين
المتنافيين صرفناه عن ظاهره ونزلناه على ما لا يخالف هذه الضابطة كالتخيير فان قلت الحمل على التخيير انما
كان لئلا يلزم التكليف بالمحال اعنى الجمع بين الضدين ابتداء قلت ترتب الثمرة على شىء لا يمنع من ترتبه على اخر
ونحن فى التنزيل على التخيير تارة نتعلق بلزوم التكليف بما لا يطاق واخرى نقول ان الامر بالشىء يقتضى
عدم الامر بما ينافيه ولو ترك على ظاهره اعنى الايجاب العينى للزم الامر بالمتنافيين وان كان مبنى دليل
هذه الضابطة على امتناع التكليف بما لا يطاق من حيث ان دليل هذا الاقتضاء انا نعقل من حال الامر
عدم الامر بالمنافى بل النهى عنه وانما عقلنا ذلك من حاله من حيث انا نعلم انه حاكان على حكمته ليامر بالمتنافيين
ويكلف بما لا يطاق وبالجملة فالذى نقول انها ضابطة حقة عليها برهان قاطع ولها ثمرة ظاهرة وان
كانت هذه الثمرة مما تترتب على غيرها ايض وهب انها لا تثمر شيئا اليست كلمة حق قام عليها البرهان
فما وجه المنع وقوله ان لم يكن بينهما ترتيب احتراز عما اذا دل الدليل على الترتيب كما اذا تعارض انقاذ
الغريق والصلوة وتطهير المسجد فانه يقدم احدهما كالاول فى المثالين ولا تخيير والاهمية ما لم يبلغ
فى الشرع الى ايجاب التقديم كتعارض صلوة العصر والخسوف فان الاولى اهم لانها احق بالوقت قوله
واما اذا مضى من اول وقت وجوبهما مقدار فعل احدهما ففيه الاحتمالان المذكوران انما يجريان فيه
اذا كان التاخير عن اختيار والا فاول الوقت وقت التمكن وح فليس الا التخيير بدون اثم كما لو لم يمض
شىء اصلا ثم لا فرق بين ان يكون الماضى من الوقت ما يسع فعل احدهما او يزيد او ينقص لاستواء الكل
فى استحقاق الاثم بتاخير ما يجب على الفور وقول السيد الشريف انه يستحق اثمين لتاخير الاول عن اول الوقت اثم
اثم ولتاخير الثانى عن الوقت الثانى اثم اخر لا يخفى ما فيه فان الوقت فى كل ليس مصلحة فى الفعل ليلزم
تفويت مصلحتين فيستحق اثمين بل اقصى ما هناك عدم المبادرة نعم لو كانا موقتين حتى يلزم ايقاع
كل منهما فى غير محله لكان له وجه قوله وعلى اى تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهى عن احدهما هذا
ايض مما مر لان الكلام فى اقتضاء الامر عدم الامر لا النهى قوله فقد يتوهم الخ لا ريب ان هذا وهم فان اقصى
ما فى التوقيت كون الوقت مصلحة فى العمل الذى وقت به وذلك لا يقتضى كونه مفسدة فى غيره كى يفسد فيه
خصوصا اذا كان داخلا فى الوقت الذى ضرب لذلك الغير كوقت الظهرين بما بين الزوال الى الغروب ووقت
صلوة الخسوف بمقداره فاتفق ان كان بينهما لكن ذلك لا يقتضى كونه ماذونا فيه بعد عروض المانع
كما نه ظن ان من يذهب الى فساد الموسع فيه ان الفساد انما جاء من كون الوقت ليس له بوقت كلا بل هو
وقت له لدخوله فى وقته وانما جاء من قبل انا عقلنا من حاله انه لا اذن فيه فان قلت قد عرفنا الاذن فيه
بل الامر من قبل قلت قد عقلنا منه بعد عروض المانع انه الان ليس بامر فكان مخصصا لما دل عليه الامر
قوله فان قلت فما الفائدة فى جعل هذا الوقت الخ لما ذكر ان ضيق الوقت لا يستلزم خروجه عن كونه
وقتا للموسع مع المنع من ايقاع الموسع فيه سئل ما معنى كونه وقتا للموسع وانت تمنع من ايقاعه فيه فاى
ثمرة كانت لجعله وقتا له والجواب ان معنى كونه وقتا له انه يصلح ان يفعل فيه لولا المانع وثمرة ذلك انه لو
عصى فترك الواجب المضيق واوقعه مكان الموسع لخرج من عهدته وبرئت ذمته قوله وكذا الكلام
فى الموسع مطلقا الخ لما كان الغرض من ذكر الوهم وابطاله والسؤال وجوابه فى المسئلتين السابقتين
بيان عدم صحة تلك الكلية اعنى كون الامر بالشىء قاضيا بعدم الامر بضده فيهما لتحقق الامر فيهما بكلا
الضدين وكان هاتان المسئلتان مثلهما فى ذلك قال وكذا الكلام الخ قوله اذا عرفت هذا عرفت
الخ حاصل ما قدم على طوله مع ادراج الصورة التى اهمل ان الامر بالمتضادين ان كان على التوسعة فى كليهما

او في احدهما مع التوقيت او بدونه مع التماثل او بدونه وذلك سبع صور فعدم اقتضاء الامر باحد **هما**
عدم الامر بالاخر ظاهر اذ لاتنافي وان كان على الضيق من الجانبين وذلك في تلك صور المضيقين مع التوقيت
في كليهما او بدونه كذلك وفي احدهما دون الاخر وهذه التي اهملها لحمل الامر فيهما على ظاهره يقتضي التكليف
بما لايطاق فوجب تنزيله على التخيير وعدم اقتضاء الامر باحد المتضادين على التخيير عدم الامر بالاخر اوضح
من ان يخفى لعدم التعارض فلم يبق لهذه الضابطة مصداق ونحن نقول ان هذه الضابطة لم تمهد لمعرفة
حال الامرين المتعارضين ابتداء او بواسطة تحقق سببهما او تعارضهما في سبب واحد بل
لمعرفة حال العمل الذي يشتغل به المكلف عن امتثال الامر كالمديون يؤمر بالاداء فيصلي ولا يؤدي كا فد منا
فمن قال بالاقتضاء حكم ببطلان هذه الصلوة لان الصحيح من العبادة ما كان موافقا للامر ولا يكون
كذلك حتى يكون مامورا به وهي هنا غير مامور بها لانه قد امر بضدها وهو الاداء كما هو المفروض والامر
باحد الضدين يقتضي عدم الامر بالاخر فذهبت هذه المنفعة كلها ضياعا ولا ينفع بعد هذا منع هذا الاقتضا
اذ ليس الكلام في اثباته والا لاكتفي بالمنع ولئن كان الكلام في ذلك واراد ابطال هذه الكلمة بانتفاء ما يتصح
فيه فلا يكون لها ثمرة فقد ظهر لها اتم ثمرة على انها في انفسها ايضا كلمة حق فانا ننتقل من حال من يامر
باحد الضدين انه لا يامر بالاخر بل مما ينهى عنه وهي القاعدة التي كان العدول عنها الى هذه اعني اقتضا
الامر بالشيء النهي عن ضده فان قلت هذا القدر اعني كون الامر باحد الضدين مقتضيا عدم الامر بالضد
الاخر مسلم لكن لا يكفي في ابطال العبادة المنافية للامتثال بالامر وذلك لثبوت الامر بها على الاطلاق فلا
تحتاج الى امر جديد فاذا صادفت وقتا تصلح فيه بان كان الوقت المضيق داخلا في وقتها او كانت غير
موقتة صحت وان اثم بترك الامر ولا يضر بحالها عدم الامر بها مجددا وانما يضر النهي والكلام في غيره وح
فلا ثمرة قلت اذا ثبت اقتضاء الامر بالضد كانقاذ الغريق مثلا كون ما يشتغل عنه من العبادة وغيرها
غير مامور به الان كان هذا الامر بحسب اقتضائه عدم الامر بما ينافيه معارضا للامر المطلق المتعلق بالعبادة
تعارض قوله صل وانقذ الغريق في اي وقت كان ومعلوم ان الثاني يحكم في مثله على الاول لاطلاقه فكانه قال
صل وانت مامور بالصلوة الا اذا عرض لك انقاذ غريق فلست مامورا بالصلوة ح فبان لك ان سبب
بطلان الصلوة المنافية للانقاذ انما نشا من هذه الضابطة اعني اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بما ينافيه
من حيث انها جعلت الامر بالضد حاكما على الامر المطلق المتعلق بالعبادة حتى بقيت العبادة المنافية
للامر المطلوب غير مامور بها اصلا ثم استثناؤه اولا للمضيقين الموقتين من عدم الصحة دون الصورتين الاخريين
مع ان مدار التعارض انما هو على ضيق الطرفين وهي فيه شرع لا نعرف لروجها سوى ان التوقيت لمصلحة
الفعل وذلك يقتضي مع الاثم انه لا يصح الاتي وقته فلا يكون مرادا في غيره بخلاف المضيق غير الموقت فان مجرد
التضييق لا يقتضي بطلانه مع فوات الفورية وعدم ارادته في الان الثاني حتى اذا جيء به بعد ذلك كان
باطلا بل هو كالدين الحاضر اذا لم يؤد لم يخرج عن الطلب واذا كان التوقيت بالمثابة التي قلنا اقتضى الامر بشيء
في وقت لا يزيد عليه ان ما ينافيه لا يطلب ايقاعه فيه وهو ممنوع بل اقصى ما يقتضيه ان لا يقع المطلوب
في غير ذلك الوقت لعدم صلاحيته له لا عدم وقوع غيره فيه خصوصا بعد كونه وقتا له ايضا كما هو المفروض
ومصلحة فيه نعم ذلك لا يقتضي عدم جواز حملها على التخيير المقتضي وقوع احدهما خارج الوقت وقد فرض
ان كلاهما موقتان لا يصلحان الا في هذا الوقت ويندفع هذا بانهما لا يحملان على التخيير في التقديم والتاخير
حتى يخرج بهما عن الظاهر المنافي للتخيير من توقيت وغيره كما خرج بنا على التضيق ثم قوله بعد الاستثنا
واما فيه فهو صحيح لا يخفى فيه ثم نقول وهل الامر بالشيء الخ اي فرق في اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر

بما ينافيه

بما ينافيه بعد ان يكون الامر في كليهما تعيينا لا تخييريا بين ان يكونا معا للايجاب او معا للندب او احدهما للايجاب
والاخر للندب والكل مشتركة في قبح طلب المتنافيين والفرق هل يتمكن المامور من عدم العصيان في بعض دون
بعض لا ينفي اصل القبح وان كان عدم التمكن مما يزيد فيه وتاويل طلبهما بان المراد طلب احدهما اصالة و
طلب الاخر على تقدير ترك ذلك جاز في الواجبين ايضا وكذا الثمرة المذكورة متحققة فيهما كما كان الحمل على التخيير
ممكن ههنا ايضا فتخصيص كل منهما بواحد من الامرين تحكم **قوله** ولا شك في صحة التصريح به من غير توهم
تناقض الخ انت تعلم انه كما يصح التصريح بذلك في هذا يصح في الواجبين اللذين حكم فيهما بالتنافي ولزوم
التكليف بما لا يطاق واوجب الحمل فيهما على التخيير فلو اقتضى ذلك صحة اجتماع الامرين المتعارضين لا
قتضى صحة تعارض الواجبين من دون حمل قوله ولا يجري هذا في الواجبين كانه اراد ان يشير الى دفع التحكم
الذي اشرنا اليه وانت تعلم انه كما يصح لك ان تقول اوجب عليك هذا فان عصيت فانا اندبك الى هذا كذلك
يصح اوجب عليك هذا فان عصيت فافعل هذا البتة وعدم امكان الخلاص من الاثم على هذا التاويل
ممنوع انما ينسد عليه باب المخرج لو كان الطلب فيهما بالاصالة اما اذا كان مرتبا كما هو المفروض فاي
عصيان في الامتثال بالاول وترك الثاني فان التكليف بالثاني على هذا لم يكن على الاطلاق بل على تقدير
العصيان بالاول كما هو واضح **قوله** فان قلت اذا علم الشارع الخ هذا السؤال ليس في محله بعد ما سبق
من نفي التناقض وصحة تعلق الامر بالضدين على الوجه السابق بل كان الوجه ان ما هي لما اشتمل عليه الجواب
موضحا لما سبق ومبينا ان الامر باحدهما اصالي والاخر مشروط بترك الاصالي قوله فان قلت فهذا يرفع
الخ الجواب حاصله ان اتحاد الحالة انما هو على تقدير كونهما اصاليين على الاطلاق والمفروض انا قد تاولناهما
وجعلنا احدهما اصاليا مطلقا والاخر على تقدير ترك الاول وقوله على انه الخ وذلك ان عدم الارادة
لا يرفع الايجاب بل التكليف بالواجب باق وهنا اجتمع التكليفان في حالة واحدة **قوله** اذا عرفت
هذا فاستحباب شيء الخ كان اصل المسئلة التي اشار اليها بقوله وهل الامر بالشيء يستلزم عدم طلب
ضده على طريق الاستحباب او لا في مطلق المستحب موسعا كان او مضيقا ثم لما اختار عدم الاستلزام
واحتج عليه بعدم التناقض في المضيق فضلا عن الموسع حيث قال والحق الثاني اذ لا تناقض في ايجاب
عبادة في وقت خاص واستحباب اخرى فيه بعينه الخ وكان ذلك منه تصريحا بجواز استحباب شيء في
وقت الواجب المضيق المضاد له اراد ان ينبه على ان جواز الاستحباب في وقت يكون وقت الواجب المضيق
جزءا منه بطريق اولى فقال اذا عرفت هذا الخ يعني اذا عرفت جواز الاستحباب في وقت يكون وقت الواجب
المضيق جزءا منه بطريق اولى فقال اذا عرفته هذا الخ يعني اذا عرفت جواز الاستحباب في وقت الواجب
المضيق تبين لك ان جوازه في الموقت الموسع الذي يزيد على وقت الواجب المضيق بطريق اولى ثم ابان
وجه الاولوية بان المكلف في هذا يتمكن من الاتيان بالمستحب وهو مطيع وذلك ان يفعل قبل حضور وقت
الواجب او بعده كل ذلك لمكان سعة وقته بخلاف الاول فانه لا يفعله الا عاصيا وان لم يكن العصيان
بنفس فعله بل باختياره ترك الواجب والاعراض عنه فلما اعرض كان هذا بعض ما اتفق له ونحن نقول متى
وقع الشك في استحباب شيء في وقت لا يزيد عليه حتى يشك في استحبابه في وقت يزيد عليه ويحتاج الى
التنبيه انما الكلام في ان المستحب اذا فعل في وقت الواجب المضيق فهل يقع صحيحا او باطلا ضرب للمستحب
في اصل طلبه والتكليف به وقت مضيق بقدره او موسع او لم يضرب له وقت اصلا كركعتين لله تعالى وقد
يجاب بان ليس الغرض اثبات التكليف بالمستحب في وقت يزيد عليه بل الغرض توجيه صحة ما فعل في
وقت الواجب من المستحب وذلك ان اقصى ما يتعلق به الحاكم بالفساد هو انها ليست بمامور بها فاجاب

بانه اذا صح ان يؤمر بها مع الضيق بان يقال انقذ الغريق الان فان عصيت فصل ركعتين فلان يصح ان يؤمر بها
على السعة ثم يتفق المقارنة بطريق اولى وح فيتوجه ان طلب المستحب في الضيق لم يكن على الاطلاق بل مشروطا
بالعصيان والامر الثابت في الموسع انما كان على الاطلاق وكيف كان فلا كلام في الامر السابق اذ الركعتين في
مثال المضيق مامور بهما سابقا على الاطلاق بقوله الصلوة عمد موضوع الخ انما الكلام في المستحب حيث يؤتى به
في محل الواجب هل الشارع باق على طلبه وادامة هو الان مما ينهى عنه ام هذا الخطاب مقيد للسابق حتى كانه
قال صل ركعتين متى شئت الا اذا ادى الى ترك واجب فاعرفه **قوله** واعلم ان من قال الخ قد قلت لك ان
الكلام في كلا المسلكين انما هو في المنافي ولا منافاة الا مع الضيق بل قلت ان المنساق من اطلاق الضد
عرفا انما هو المنافي وهذا الذي ذكره كلام التمهيد **قوله** واعلم ان ايراد مقدمة الواجب والنهي عن الضد
الخ المعروف على السنة الاكثرين الاستلزام والاقتضاء وربما عبر بالدلالة وربما قيل ايجاب الشيء ايجاب لمقدمته
والامر بالشيء نهي عن ضده واشتهر في المنقدم عن الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به والكل حامل لارادة الدلالة اللفظية
والعقلية وان كان بعضها ظاهرا في الاول وبعضها في الثاني وانما تعرض للتفصيل بعض المتاخرين وكيف
كان فالذي نقضي به ادلة الاثبات في البابين انما هو الثاني فكان خرطهما في سلك هذا القسم صوابا **قوله**
فالاولى عدم التعرض لان النهي عن الشيء الخ كما اختلفوا في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد كذلك وقع
الخلاف في اقتضاء النهي عن الشيء الامر بالضد فمن قائل انه نفس الامر بالضد ومن قائل انه يتضمنه واخر
يقول انه ليس منه في شيء وان قال بالتلازم في العكس حجة الاول ما مضى للقاضي من الوجهين وربما احتج له
بما حاصله ان النهي طلب ترك الفعل وليس المراد به العدم بعد الوجود قطعا ولا السابق عليه لانه ازلي
لا تتعلق به القدرة فكيف يتعلق به التكليف ويطلب فتعين ان يكون المراد بالترك هنا الفعل لانه هو
المقدور وليس هو فعل غير الضد لانه لا يستلزم ترك الضد فكيف يدعى انه هو الترك فلم يبق الا ان يكون
فعل احد الاضداد حتى يكون معنى لا تضرب مثلا اسكن او افعل احد اضداد الضرب كالكتابة والخياطة
ونحوها وح فيكون المط هو ذلك الفعل وهو معنى الامر به وقد عرفت فساد الاولين واما الثالث فالقدرة
متى تعلقت بالفعل تعلقت بعدمه وما كانت لتتعلق باحد الطرفين دون الاخر اوليس هي كون الفاعل
بحيث ان شاء فعل وان شاء لم يفعل والمقدور كلما تعلقت به القدرة وبالجملة فالمطلوب بالنهي هو النفي الذي
تشير اليه بقولك انا قادر على الفعل وعدمه سلمنا ولكن ذلك الفعل هو ابقاء الفعل المطلوب تركه في كتم
العدم واستمرار العدم السابق للقدرة على قطعه بالايجاد او كف النفس عن الفعل ومن ثم قيل في الامر
انه طلب فعل غير كف واقصى ما هناك ان اصطلحوا على تسمية هذا الفعل تركا وطلبه بهذه الاداة نهيا
كما يقول ابو هاشم وليس لك ان تقول الابقاء والكف من الاضداد ايضا لانا نقول ليس الكلام في ذلك
بل في هذه الاضداد الخاصة ودعوى كونها هي المطلوبة بالنهي خصوصا او عموما كاحدها مكابرة على
الوجدان ومماراة فيما علم من اللغة ضرورة مع ما يلزم من صيرورة الاضداد المباحة بل المحرمة واجبة وهي مقالة
الكعبي حجة الثاني ان المطلوب من النهي لا يتم الا باحد الاضداد كما ان المطلوب من الامر لا يتم الا بترك جميع الاضداد
فلزم وكان النهي عن الشيء مستلزما للامر باحد الاضداد وفيه ما مر على شبهة الكعبي من ان الترك يتم بمجرد الاعراض
والاضداد الخارجية من لوازم الوجود على ان الكلام فيما يعقل من حال المكلف ولا ريب انا لا نعقل من حال
الناهي طلب الاشتغال بالضد كما نعقل من حال الامر النهي عما يمنع من المطلوب مع لزوم مقالة الكعبي
فبان صحة الثالث وهو القول بعدم الاقتضاء واما استحباب الشيء فلا ريب انه يقتضي استحباب ما لا يتم
الا به ومنه رفع المانع وترك الضد وما استحب تركه كره فعله لكن هذا يقتضي الحكم بكراهة اضداد المندوبات

كلام في معنى النهي

والمعروف

والمعروف من طريقة الفقهاء خلافه واما كراهة الشيء فنسبتها الى استحباب الضد كنسبة النهي عن الشيء
وتحريمه الى ايجاب الضد والامر به **قوله** الثالث المنطوق الغير الصريح هذا هو الثالث من الامور التي
تندرج في القسم السابع من الادلة العقلية ثم المعروف بين الاصوليين ان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول
دون الدلالة وذلك انهم يقسمون المعنى باعتبار دلالة اللفظ عليه الى منطوق ومفهوم ثم يعرفون المنطوق
بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محله ويريدون بكون المعنى في محل
النطق ان يكون حكما للمذكور او حالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والاول هو الصريح والثاني
غيره وبكونه لا في محله ان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله كما صرح العضدي وشارح الشرح وغيرهما
والمنساق من الكلمة الاولى ان ادراكه مقارن للنطق اما لان اللفظ قد وضع له وهو الصريح اولان المعنى الذي
وضع له اللفظ لا يصح او لا يتم الا به وهو غيره ومن الثانية اعني لا في محله ان ادراكه بعد ادراك معنى اللفظ المقارن
للنطق ومقارنة الصريح للنطق بينة واما غير الصريح فاستوضح مقارنته للنطق من مراعاة امثلته هل يتعلق
للخبر المشهور رفع عن امتي الخطاء والنسيان معنى يصلح لذلك ويخرجه عن ساحة الكذب الا بملاحظة المؤاخذة
اي رفع عنهم المؤاخذة عليهما فكان ذلك من اجزاء معناه ومما به قوام معناه ولا يستقل بدونه ومما يدرك
من اللفظ في اول مرتبة واقصى ما هناك انه لم يصرح به اي لم يذكر ما يدل عليه وضعا ومثله قوله جل وعلا واسئل
القرية فانه لا يتم الا بتقدير مضاف وكذلك خبر الاعرابي فان الجواب لما ترتب على السؤال كان من منصوص العلة
اذ لا يشتبه احد ان المراد للمواقعة وهذا مما جبلت عليه طباع اهل اللغات واستمرت عليه عاداتهم ولا يذهب
احد الى غيره في المحاورات اولست اذا قلت للفقيه صليت على غير طهارة فيقول لك اعد صلوتك تعقل وكل
ذي عقل ان العلة في ذلك هي الحدث حتى كانه قال للحدث غاية ما هناك انه لم يصرح بل لو صرح لكان فضولا
من القول وكذلك ما لم يقصد من اللفظين وانت تحصله من مجموع خطابين كما يتي الحمل والفصال فان ادراكك
ان الستة اشهر من مدة الحمل مقارن للنطق بالمجموع وهذا بخلاف ما تدركه من المفهوم من موافقة او مخالفة
فانك انما تصير اليه بعد انقضاء الكلام واستقلاله بمعناه فكان ادراكه في المرتبة الثانية بعد محل النطق
انظر الى قوله عز من قائل ولا تقل لهما اف اذ لا يخفى عليك كيف تعقل منه اولا تمام معناه اعني ما وضع له وما
به يتم معناه ثم تنتقل بعد ذلك الى انه مما يمنع شتمهما وضربهما وكذلك قوله ع في الغنم السائمة تعقل منه حكم
السائمة ثم تنتقل بعد ذلك الى حكم غيرها وهلم جرا في ساير المفاهيم وجملة الامر ان المفهوم كالمعنى الثانوي
للمخاطب بخلاف المفهوم فانه اولى وان لم يصرح به وبهذا يندفع ما استشكله السيد الشريف من عدما لوحظ في
الخبر الاول في المنطوق مع انه ليس بلازم بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم لا عقلا ولا عرفا بل ولا يفهمه اهل
لغة ولا عرف وانما يدركه العلماء بواسطة عصمة الانبياء واخراج مفهوم الموافقة والمخالفة عنه مع ان
اهل اللغة والعرف مما يفهمون ذلك دائما او غالبا حتى اختار ما حكاه شارح الزبدة عن بعضهم من عد
غير الصريح في المفاهيم وسيأتي لهذا تتمة ثم اني رايت العلامة رح يقول في نهايته بعد ان حكى عن بعضهم
تعريف المنطوق بانه ما فهم من اللفظ في محل النطق واعترضه تارة بانه دوري واخرى بانه منقوض
بدلالة الاقتضاء فان الاحكام المضمرة فيها مفهومة من اللفظ في محل النطق والوجه ان يقال المنطوق ما دل
اللفظ عليه بصريح دلالته اولو به قلت كلامه رح صريح في ان المراد من قولهم في محل النطق او لا محله ما ذكرت من
المعنى دون ما ذكروا غير انه رح خص المنطوق بالصريح وجعل غير الصريح واسطة بين المنطوق والمفهوم
ولا مشاحة والقوم تخلصوا من ايراده الثاني بالتزام دخوله وانه من المنطوق وقسموا المنطوق الى صريح
وغير صريح وان ما اورده من غير الصريح والخطب سهل ومعنى اندراج المنطوق الذي ليس بصريح في القسم السابع

الذى هو عبارة عن التلازم الشرعى او العقلى بين الحكمين ان ما صرح به يستلزم ما لم يصرح به اما لتوقف صحته عليه
او لانه يعقل منه فكان ذلك توسعة فى دايرة التلازم اذ التلازم فى القسمين الاولين من المنطوق الغير الصريح ليس
من الحكمين واما المفهوم فالتلازم فيه بين الحكمين ظاهر وكذا القسم الثالث من المنطوق قوله وهو ما لم يوضع
له اللفظ بل يكون مما يلزم لما وضع له اللفظ القوم بعد ان قسموا المدلول الى منطوق ومفهوم وعرفوا كلا بما مر
قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح وعرفوا الصريح بانه ما وضع له اللفظ وهو ظاهر فى المطابقى ومن عد التضمنيه
فى اللفظيه كابن الحاجب جعله اعم من التضمنى وكيف كان فالمراد بالمدلول ههنا ما دل عليه اللفظ او استلزمه
وتعلقت به الارادة او كان فى حكم كالقسم الثالث من غير الصريح ومعلوم ان التضمنى ليس بمراد او لا فى حكم
المراد فالوجه قصره على المطابقى وعرفوا غير الصريح بانه ما لم يوضع له اللفظ بل ما يستلزمه والمراد امثالهم
وهذا باطلاقه يتناول اللوازم وان لم تتعلق بها الارادة مع خروجه اجماعا وبالجملة والمنطوق بقسميه و
المفهوم باقسامه من اقسام ما تعلقت به الارادة او فى حكمه لكن كانهم اذا اطلقوا الدلالة خصوصا فى امثال
هذه المقامات لا يريدون الا ما كان على وجه الارادة او فى حكمه لان المدار فى بناء الاحكام انما هو عليها
كما تقدم فى الكلام على الدلالة قوله وهو اقسام قسموا غير الصريح الى ما دلالة اللفظ عليه دلالة اقتضاء
او دلالة ايماء او دلالة اشارة واراد وا بالاول ما اريد وتوقف عليه الصدق كخبر الامة او الصحة العقلية كاسئل
القرية او الشرعية كاعتق عبدك عنى على الف اى مملوكا على و بالثانى ما اريد وعقل من ترتيب الجواب على
السؤال وبالجملة التعليل الذى يعقل من الترتيب كخبر الاعرابى وتسمى الدلالة عليه ايضا بدلالة التنبيه وبالثالث
ما تحصل من مجموع خطابين وان لم تتعلق به ارادة كاقل الحمل والفصال وكل ذلك اصطلاح والا فالاقتضاء ثابت
فى الكل والايماء والاشارة بمعنى قوله وحجية هذا القسم الخ اى اذا كان توقف الصدق والصحة عليه قطعيا
بحيث لا مندوحة ولا مجال للاحتمال فان قام هناك احتمال كما قيل فى الخبر ان المراد بالامة اهل البيت كما فى كنتم خير
امة الاية وكما قال قوم ان المراد بها المجموع حتى احتجوا به على حجية الاجماع اى رفع ذلك عن مجموعهم فلا يجمعون على
على خطاء والنسيان قلت متى شرطنا القطع فى دلالة الخطابات او لسنا نجمع على الاكتفاء بالظن الحاصل
منها ولا نعنى بذلك الا ما ظننا ارادته بالخطاب وانساق الينا وترجح لدينا ظهوره ملاحظة المؤاخذة فى هذا
الخطاب ايراك لا تاخذ الا بما كان نصا اذن يذهب عليك جل الكتاب والسنة ولا تعقل فى محاورة مرادا
ولا من كتاب مطلبا الا نادرا وما احسن ما قال السيد الشارح فى اشتراط المص القطع فى الاقسام الثلثة ان ترك
ما دل عليه اللفظ فى مجرى اللغة والعرف بحيث صار دلالة اللفظ عليه كدلالته على المعانى الحقيقية جزاه ومخالفة
للاحتياط لكن اشتراطه فى الاعتبار انسداد باب الفتوى بدونه لا نعقله فانه ان كان بحيث يفهم لغة وعرفا
وجب اعتباره والا فلا لانتفاء الدلالة الخ الا ان يشير بذلك الى انه يلزم من اهمال امثال هذه الدلالات انسداد
باب الفتوى قوله الثانى ما يقترن بحكم الخ لا يخفى ان المقترن بالحكم على الوجه المذكور انما هو المسؤل
عنه اعنى المواقعة فى رمضان وليس هذا هو الثانى من غير الصريح بل ما عقل من الاقتران اعنى التعليل و
كون المسؤل عنه علة الحكم وهو الذى لو صرح به لقال اعتق للمواقعة تعنى قولنا للمواقعة ومدلوله هو الذى
عقل فى محل النطق ولم يصرح به اى لم يذكر ما وضع له وربما ظهر من قوله فيلزم جريان هذا الحكم فى غير هذا
المورد الخ ان المنطوق الغير الصريح هو جريان الحكم فى غير هذا المورد وذلك انه عرف غير الصريح سابقا
بانه ما لزم المعنى الموضوع وح فيتوجه ان جريان الحكم فى غير هذا المورد انما يعقل ويدرك ويلحظ بعد محل النطق
اما بواسطة مقدمة خارجية من اجماع او رواية او نحو ذلك مما يدل على استواء المكلفين فى التكليف واما
بواسطة كون الوقاع علة وكون الدال على ذلك هو ترتيب الجواب على السؤال وهو فى محل النطق لا يدفع

ضبا

ضبها ولو صرح به لان الكلام فى المدلول وهو انما يدرك بعده والا فافادة الشرط فى مفتتح النطق فلو كان ذلك
كافيا لكان المفهوم منطوقا قوله وهو حجة اذا علم العلية الخ ان كان التنصيص على العلة كافيا فى العلم با
لعلية فهذا من المنصوص وان لم يصرح به حتى انه لو صرح به لكان فضولا من القول وما ذاك الا لشدة الظهور
و دعوى مدخلية الخصوصية لتسد باب منصوص العلة لجريانها فيه وتذهب بالعلية بل الامر اعظم من هذا فان
التنصيص على العلة يقتضى سحب الحكم من جنس الى اخر قضاء لحق العلية ولذلك التنقيح فاما مع اتحاد الصنف
فما كان ليختص كل فرد فى الشريعة بحكم ليحتاج الى التسوية بملاحظة التنقيح ومن هنا استمرت طريقة العلماء على
قديم الدهر انه متى وجدوا الحكم متعلقا بشخص عدوه الى جميع افراد الصنف كيف لا واكثر الاحكام جاءت
فى الاخبار متعلقة بالمخاطبين يقول المحرم اصبت كذا وفعلت كذا فيقول افعل كذا وعليك كذا فيسرونه
الى كل محرم ويقول المصلى تركت كذا وزدت كذا وشككت فى كذا فيقول له افعل واصنع كيت وكيت فيسرونه
الى كل مصل وهكذا ولو قصروا الاحكام على متعلقاتها لضاق بهم العطن وارتجت عليهم الطرق وهذا الذى
اراد بقوله فان مدار الاستدلال فى الكتب الفقهية عليه اى على هذا القسم فاما ما روى الصدوق عن خالد بياع
القلانس من انه قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل محرم اتى اهله وعليه طواف النساء قال عليه بدنة ثم جاء اخر
فسئله عنها فقال عليه بقرة ثم جاء اخر فسئله عنها فقال عليه شاة فقلت بعد ما قاموا اصلحك الله كيف
قلت عليه بدنة فقال انت موسر وعليك بدنة وعلى الموسط بقرة وعلى الفقير شاة ففيه مضافا الى التنصيص
على العلة ايماء انه ترك الاستفصال وذلك قاض بالعموم وكلاهما يقتضى لغة وعرفا ان لا يختلف الحكم ولم تجر
العادة فى الشريعة بالحكم على ما فى الواقع بل على ما يقتضيه السؤال فيجب تنزيله على اختصاص المسؤل عنه
وذلك ان كلا منهم وان سئله عن رجل اتى اهله الا انه ظهر له بمعونة المقام انه انما اراد نفسه وكان معاصه
فى الفقر والغناء كعلوما لديه فاجاب كلا بحكمه ومن ثم قال له انت موسر وعليك بدنة ولم يقل هو فان
قلت اقصى ما فى ذلك توجيه اطلاقه الحكم لهم والجرى فيه على الظاهر وذلك لا يدفع السؤال لثبوت مراعاة
الخصوصية والاكتفاء بقرائن الاحوال وح فمن الجايز ان يكون انما امر الاعرابى بالعتق لان كان غنيا ولو
كان فقيرا لاكتفى منه بالصيام او الاطعام او وجده شيخا فشدد عليه ولو كان صبيا لم يبلغ الى ذلك او كان عالما
بالمنع ولو كان جاهلا لهان الخطب الى غير ذلك من الوجوه قلت ما شككنا فلا نشك فى ان المنساق من ترتب
الجواب على السؤال ان ما ذكر فيه علة على الاستقلال واعتبار الخصوصية ليس الا مجرد احتمال لا يصار الى مثله
الا بدليل كما وقع فى خبر القلانسى ولو قدحت امثال هذه الاحتمالات المخالفة للظاهر لبطل التعلق بجميع
ما جاء من هذا القبيل فى الاخبار وذلك اكثر من ان يحصى بل ولا انسد باب الفهم الا فى المشافهة ثم خالد
هذا وان وثقه العلامة فى صحة الا ان فى طريق الصدوق اليه النضر بن شعيب وهو غير مذكور فكانت مجهولة
ولسنا ننكر انه يجوز له ع ان يقتصر فى الجواب على ما يتعلق بالسائل من الحكم اذا كان السؤال عن حال نفسه
كما يقع كثيرا للفقهاء وليس عليه ان يعرفه وجوه المسئلة كلها واحكامها غير ان المنساق استقلال ما ذكر
فى السؤال بالعلية فكان ذلك من دلالة الالفاظ كالنصوص غير ان الدال فى المنصوص صرف العلة وههنا ترتب
الجواب على السؤال على انه هو الذى استقامت عليه الطريقة وجرت به العادة ولولاه للزم ما تقدمت الاشارة
اليه من انسداد باب الفهم والعمل وان لم يكن التنصيص على العلة كافيا لديه فى العلم بالعلية بل لا بد عنده من
القطع بالعلية وان لا دخل لغير المذكور فى العلة فما كان ليدعى ذلك فى متحد الصنف كما نحن فيه لاعترافه بان مدار
استدلال الفقهاء عليه وذلك ضهم اجماع بل ان كافه ولا بد تحيث تختلف وسياتى فى باب القياس رده ان شاء الله
تع قوله وهذا هو مراد المحقق الخ اعلم ان الحاق المسكوت عنه حكمه بالمنصوص على حكمه قد يكون بثبوت علية

الحكم المعلوم عليتها بالتنصيص صريحا او ايماء اى الفرع وهى طريقتهم فى الالحاق فى منصوص العلة وقد يكون بالغاء
الفارق بين الاصل المنصوص على حكمه والفرع المسكوت عنه كما يقال لا فرق بين ما نص عليه سقوط القلم
من الصغير والمجنون والنائم وبين المغمى عليه والغافل اللذين لم ينص على السقوط فيهما الا بما لا تاثير له فى الحكم
وكما لو لا فرق بين الخائف من العدو والمنصوص عليه بالتقصير والخائف من السبع او السيل المسكوت عنه الا بما
يصلح لان يكون هو العلة فى الحكم ولا فرق بين من تمضمض للتبرد فى رمضان فسبقه الماء وبين من تمضمض فيه
عبثا فسبقه ولا بين اكل اموال اليتامى واتلافها ولا بين التيمم فى السفر لنسيانا او عمدا فيلحق الثانى بالاول فى الكل
فى الاول فى وجوب قضاء الصوم وفى الثانى فى الحرمة وفى الثالث فى البطلان وان اختص النص بالاول منها وهذا
اعنى ما كان الالحاق فيه لعدم الفارق سواء كان الملحق اولى ام لا هو المسمى بينهم بتنقيح المناط اى ان
مناط الحكم فيه ومتعلقه منقح لا شبهة فيه وبين لا سترة فيه عليه هذا كله مع اختلاف الجنس او الصنف اما مع
الاتحاد كما نحن فيه فهو بمعزل عن الالحاق واعتبار ثبوت العلة ليكون من الاول او الغاء الفارق ليكون
من الثانى لظهور اتحاد الكل فى الحكم غير ان المحقق رح لما منع من الالحاق فى مختلف الجنس لعدم القطع
بتنقيح المناط حكم به فى المتحد كما نحن فيه للقطع بعدم الفرق واطلق عليه اسم التنقيح ولا مشاحة ولعل قول
المص وهذا هو مراد المحقق الخ كان ايماء الى ما ذكرنا غير انه نفسه سيطلق عليه فى باب القياس اسم التنقيح
والخطب سهل ولعل اسم التنقيح عندهم لما هو اعم **قوله** فان المقصود فى الاولى الخ هذا لا ينهض علة
لكون العلم بان الستة اشهر من مدة الحمل لازما لما هو المقصود من الايتين مع ان المقصود من ايراد كليهما و
استطرادهما بيان مكان الوالدة ومتاعبها وما تعانيه فى الولد ومن ثم قال فى احديهما حملته امه وهنا على وهن
اى ضعفا على ضعف وما زالت على بقاء الحمل تزداد ضعفا وفى الاخرى حملته امه كرها ووضعته كرها وفى
كلتيهما يقول ووصينا الانسان بوالديه وانما الوجه انه حكم فى اية الاحقاف بان مدة الحمل والفصال ثلثون شهرا
مع انه حكم فى لقمان بان الفصال فى عامين اى مدة الرضاع وقال فى موضع اخر والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين فكان الحاصل من مجموع الحكمين ذلك وفى ارشاد المفيد انهم رووا عن يونس عن الحسن ان عمر
اتى بامراة قد ولدت لستة اشهر فهم برجمها فقال له امير المؤمنين ع ان خاصمتك بكتاب الله خصمتك ان الله
تع يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا ويقول والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة
فاذا اتمت المراة الرضاعة لسنتين وكان حمله وفصاله ثلثون شهرا كان الحمل منها ستة اشهر فخلى عمر
سبيل المرأة قال الشيخ رح وثبت الحكم بذلك بعمل الصحابة والتابعين ومن اخذ عنه الى يومنا هذا لكن ورد
فى عدة اخبار ان اية الحمل والفصال نزلت فى الحسين ع وانه لم يولد لستة اشهر الا الحسين ع وعيسى ع وان فاطمة ع
انما كرهت حمله ووضعه لما علمت ان الامة ستقتله ويجرى عليه ما جرى وعليه فوجه تخصيص الستة بالذكر ظ وقيل
بوجه على الاول بانه اقل المراتب فما ظنك بالاكثر لكن يوجه انه لم يراع ذلك فى الفصال مع ان رعاية العادة ههنا
اولى ويجاب بان ذلك تكليف يا حذونه وهذا اتفاقى لا ضابطة فاخذ باقل المراتب ولولا ما جاء فى اختصاص
ذلك بالحسين ع وعيسى ع لتم استفادة الحكم من المجموع على هذا الوجه وقول المص وحجيته ظاهر اذا كان اللازم قطعيا
اى قطعى اللزوم كما انه يلمح الى نحو هذا من الاحتمالات ثم ما ذكره المص رح من ان المستفاد من المجموع ان اقل مدة
الحمل ستة اشهر هو ما صرحت به الالسنة مع ان المستفاد انما هو كون الستة مدة للحمل نعم دل الاجماع من
خارج على كونها اقل مدد الحمل والخطب سهل **قوله** نحو قوله تع وحمله وفصاله الخ اشتهر التمثيل لهذا
لهذا القسم بين القوم بامثلة منها هذا ومنها قوله عز من قائل احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية
فان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر يعلم منه جواز الاصباح جنبا وعدم افساده

للصوم ولا شك انه لم يقصد فى الرواية الاية ولكن لزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة انه الى التطهر
يكون جنبا فى جزء من النهار قطعا بل زعم ابن الحاجب ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث كاف فى الدلالة على ذلك
فان الليلة اسم لمجموع الليل واقره شارح الشرح ومنها قوله ص فى النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل وما
نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلى اى نصف دهرها فدل على ان اكثر الحيض خمسة
عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود ولكن لزم من حيث انه قصد المبالغة فى نقصان
دينهن والمبالغة تقتضى ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض اكثر
من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره واما اصحابنا فالاية مخصصة عندهم
بما تضافر فيها من الاخبار الدالة على فساد الصوم بالاصباح على الجنابة بل باجماعنا فقد حكى بل لا تكاد
تعثر على مخالف الا ما يظهر من الصدوق فى المقنع وما جاء من الاخبار بخلاف ذلك ظاهر فى التقية كقول
الصادق قالت عايشة كان رسول الله ص يجامع نسائه ويصبح جنبا من غير احتلام واما الرواية فالشطر
كما يجيئ بمعنى النصف يجيئ لما دون ذلك يقال مضى من الليل شطر صالح اى مدة عظيمة وفى ق الشطر نصف
الشئ وجزئه ومنه حديث الاسراء فوضع شطرها اى بعضها وفى الجمع بمعنى النصف والجزء وهو الاكثر
ومنه الحديث السواك شطر الوضوء ومنه قوله اجعل شطر مالى فى سبيل الله ويحتمل النصف ومنه الحديث
من اعان على مؤمن بشطر كلمة فعليه كذا والمبالغة وان اقتضت النصف لكن لا تعينه فان كان الوارد شطرا
من دهرها جاءت المبالغة شطرا اى صالحا قدرا كثيرا وكيف كان فاخبارنا ناطقة واجماعنا منعقد على
ان اكثر الحيض واقل الطهر عشرة **قوله** الرابع المفهوم قد مر تعريف القوم له بانه ما دل عليه اللفظ
لا فى محل النطق ومر بيان ذلك لكن قال فى شرح الشرح ان الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق
محل تامل وقال الفاضل الشيرازى فى تعليقه على الشرح العضدى اعلم انهم جعلوا دلالة تمكث احديهن
شطر دهرها لا تصلى على ان اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر من المنطوق مع ان موضوع الحكم وهو اكثر
الحيض واقل الطهر غير مذكور وان اول هذا الى الحكم على المراة بان اكثر حيضها واقل طهرها خمسة
عشر حتى يكون مذكورا يمكن اجراؤه فيما عدوه من المفهوم كحرمة ضرب الوالدين ثم ذكر ان ما وقع فى شرح
الشرح اشارة الى هذا والا فالفرق بين مفهوميهما ظاهر لا سترة فيه قال وانما الاشكال فى خصوصيات
المواد والامثلة ثم دفع الاشكال بان جعل الفرق بينهما اعتباريا فقال ما حاصله انه ان جعل الحكم حرمة
ضرب الابوين واريد الحكم بها عليهما كان منطوقا لانه حكم على محل اللفظ وهو الابوان بحرمة ضربهما وهو
لازم من حكم اخر عليهما وهو حرمة قول اف لهما وان جعل الحكم الحرمة واريد الحكم بها على ضرب الابوين فهو
من المفهوم لان محل النطق فى لا تقل لهما اف هو قول اف لهما لا ضربهما واعترضه الفاضل جمال الدين بانهم
جعلوا المنطوق اقوى من المفهوم وذلك انما يتم على تقدير كون الفرق حقيقيا فكيف يجعل بمجرد الاعتبار
ثم قال فالظاهر ان يقال ان المعتبر فى محل اللفظ هو الذى تعلق به الحكم ابتداء لا بتوسط وعلى هذا فالحكم
على النساء بان اكثر حيضهن واقل طهرهن خمسة عشر منطوق لانه حكم على النساء وهو محكوم عليه ابتداء
فى قوله ع انهن ناقصات عقل ودين وتمكث احديهن شطر دهرها لا تصلى وهو حكم غير مذكور لازم من الحكم
المذكور فهو منطوق غير صريح واما حرمة ضرب الابوين فهو مفهوم اذ متعلق الحكم وهو النهى فى لا تقل لهما اف
هو قول اف لهما فحرمة ضربهما حكم فى غير محل اللفظ سواء قيل لا تقل للابوين اف او قيل الابوان لا تقل
لهما اف فان المحكوم عليه فى الثانى بظاهر اللفظ وان كان هو الابوان والحكم بحرمة ضربهما ايضا عليهما لكن
المتعلق الابتدائى فيه هو قول اف ثم جعل حرمة ذلك حكما على الابوين من قبيل الوصف بحال المتعلق

وقد عرفت ان المعتبر فى المنطوق والمفهوم هو محل اللفظ اى المحكوم عليه حقيقة ابتداء لا ما يصير متعلقا
للحكم بالواسطة وعلى هذا فهو مفهوم على التقديرين بخلاف مثال الاول وقس عليه ساير الامثلة **قوله** والاول يسمى
بلحن الخطاب وفحوى الخطاب هما بمعنى ففى الصحاح وقول الله ولتعرفنهم فى لحن القول اى فحواه ومعناه
وحكى عن ابى زيد لحنت له بالكسر الحنه لحنا اى فهمه والحنته اى فهمته قال واللحن بالتحريك الفطنة ومنه
الحديث لعل احدكم الحن بحجته اى افطن وعن العلامة الشيرازى لما كان هذا النوع من المفهوم مما يسبق
معناه الى الذهن سمى بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه والوجه ان المناسبة هو الفهم البتة دون السبق
اذ الظاهر انه يعتبر فى لحن القول كما يتراى من مضان استعماله كالاية ونحوها ان لا يكون فى كمال الظهور
بحيث يتساق بل يحتاج الى تفحص وتلطف فى الفهم كانه يستخلصه من الكلام وربما وزعا على قسمى هذا النوع
فخص الاول اعنى فحوى الخطاب بما كان موافقا بطريق اولى والثانى بما كان مساويا كقوله الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما حيث دل على تحريم الاخذ وهو مساوى للاكل وفى تمثيلهم للمساوى بهذا نظر اذ المراد
بالاكل ههنا والله اعلم التناول وقال فى المعتبر دليل العقل قسمان احدهما ما يتوقف فيه على الخطاب وهو
ما دل عليه بالتنبيه كقوله تع ولا تقل لهما اف الثالث دليل الخطاب وهو تعليق الخطاب على احد وصفى
الحقيقة كقوله فى سائمة الغنم زكوة وذكر ان الثانى ما يحكم به العقل كرد الوديعة فجعل لحن الخطاب اسما
للاقتصار كما فى ارسلون يوسف اذهب بكتابى هذا الى قوله قالت يا ايها الملاء الاية وهو فى الكتاب المجيد كثير
قوله فهو تنبيه بالادنى اى الاقل مناسبة الى تفسيره بذلك ليتناول الامثلة كلها ولو ترك كما كان على ظاهره
لخرج مثل التنبيه بالقنطار على ما دون فانه تنبيه بالاعلى على الادنى ومن ثم قال ابن الحاجب فى المنتهى وهو
تنبيه بالادنى على الاعلى وبالاعلى على الادنى وحاصل ما اراد ان غير المذكور انسب بالحكم من المذكور اذ لاريب
ان الشتم والضرب ونحوهما انسب بالتحريم من قول اف وكذا العمل الكثير انسب بالمجازات واولى من القليل
وكذلك ما دون القنطار اولى بالتادية من القنطار وما فوق الدينار اولى بعدم التادية من الدينار وهكذا
ثم التفريع على ضرب تلك الامثلة لا يخفى ما فيه فان ما قدمه فى التقسيم لم يكن مستلزما الكثر من المساواة
وكيف كان فظاهره اشتراط الاولوية فى مفهوم الموافقة كما هو المعروف **قوله** اذا كان قطعيا اى حكم
غير المذكور الموافق للمذكور فان مفهوم الموافقة انما هو عبارة عنه كما ان مفهوم المخالفة عبارة عن
حكم غير المذكور المخالف للمذكور وذلك ان حكم غير المذكور موافقا كان او مخالفا هو المفهوم من اللفظ وكونه
موافقا او مخالفا صفة له وتفسير قطعيته بقطعية علية العلة فى حكم المذكور وقطعية ثبوتها فى غير المذكور
على وجه الاولوية المشار اليه بقوله اى يكون الى قوله قطعيين بيان للمسبب بالسبب واستدلال به عليه وكان الاولى به
ان يقول وذلك بان يكون التعليل المناسب الخ واراد بالتعليل العلية اى علية المعنى المناسب للحكم المذكور والضمير
فى كونه اشد مناسبة يرجع الى المعنى المناسب واراد به ثبوت العلة التى هى المعنى المناسب لغير المذكور
على وجه الاولوية وكان يكفى فى القطع بثبوت حكم المذكور لغير المذكور بعد القطع بعلية العلة القطع بتحققها
فى غير المذكور ولو على المساواة اذ التاثير لمكان العلية لا الانسبية لكن لما كان ثبوت العلة لغير المذكور فى
مفهوم الموافقة انما هو على هذا الوجه اعنى الانسبية كما هو المعروف ذكر ذلك **قوله** واما اذا كان ظنيين
يعنى علية المعنى المناسب لحكم غير المذكور وكون المعنى المناسب اشد مناسبة بغير المذكور وكذا اذا كان
احدهما ظنيا لتوقف الحجة على القطعين ثم يتوجه ان كون المعنى المناسب انسب بغير المذكور مقطوع بعدمه
فى المثال الاول لا مظنون التحقق بل الامر فيه بالعكس فان المعنى المناسب والعلة المظنونة التى هى جذب
الماء بالفرج انسب بالمذكور وفى المثال الثانى مقطوع بتحققه اذ لا ريب ان تعمد الكذب باليمين ابتداء

اولى بالعلة الموجبة للكفارة اعنى الزجر من عدم الوفاء وانما قلنا ان عليتها مظنونة لاحتمال ان يكون العلة
الموجبة للكفارة ارادة تكفير هذا الذنب وح فلا تكون انسب بغير المذكور الذى هو اليمين الغموس لاستحقاقه
العقاب الاخروى فكيف يشرع له ما يكفر به وكذا فى المثال الاول لاحتمال ان يكون كراهة جلوسها فى الماء
غير معللة بالجذب بل بمجرد تعبد هذا وظاهر الاكثرين ان كون غير المذكور اولى بالحكم من المذكور معتبر
فى مفهوم الموافقة فلا يتحقق بدونه وعدم اخذ ذلك فى تقسيم المفهوم الى موافقة ومخالفة لانه لا يدور على الاولوية
وعدمها وانما يدور على موافقة غير المذكور للمذكور وعدم موافقته له وحكى عن بعضهم عدم اعتبار ذلك فيه
تقسيموه الى ما هو اولى كهذه الامثلة والى المساوى كما فى ولا تاكلوا اموالهم فانه يدل على حرمة الاتلاف
وهو مساوى للاكل المتناول للاكل وغيره وقال فى التمهيد مفهوم الموافقة حجة عند الجميع لان الحكم فى المسكوت
عنه اولى به من المنطوق ومن ثم نرده لو كان مساويا وقد حكى الاجماع العلامة ايض وغيره وظاهر ابى العباس
على ما سنحكيه عن الشيخ فى الخلاف فى حجية مفهوم المخالفة القول بعدم الاقتضاء اصلا وان الدلالة على حكم غير
المذكور فى نحو ولا تقل لهما اف انما جاء بالقرينة كما يجيئ النفى فى التقييد بالصفة والشرط والغاية وغيرها
ولعله لشذوذه لم يعتبر او انه مسبوق بالاجماع وملحوق او انه فيما لكنا كما حكينا حكاه القوم ايض وكيف كان
فبعد اتفاقهم على الحجية اختلفوا فى ان مدرك هذا المفهوم هل هو الخطاب لتكون الدلالة عليه لفظية او القياس
وحمل غير المذكور على المذكور للجامع بل هو فيه اقوى ولذا كان جليا فذهب قوم الى الاول واخرون الى الثانى
احتج الاولون بانا نقطع بافادة هذه الصيغ كالمثل المذكورة لهذه المعانى مع قطع النظر عن ملاحظة
القياس كما تدل الالفاظ على معانيها وليس هذا مقصورا على هذه الامثلة بل نجد ان من اراد المبالغة
قال لا تعطه ذرة ولا تكلمه كلمة ولا تحمل شعرة ولا تشرب قطرة ولا تاكل حبة ولا امشى خطوة ولا انتظره
لحظة الى غير ذلك مما لا يحصى فيفهم منه حكم ما فوق ذلك قطعا بلا واسطة ولا حاجة الى مراعاة قياس فان قلت جميع
هذه الامثلة ليست من المفهوم فى شئ فان تناول الاكثر فيها من المنطوق الصريح لمكان العموم لوقوع النكرة فى
سياق النفى اقصى ما هناك انه يجوز بالمنكر عن اقل ما يمكن وقوعه والمعنى لا تعطه شيئا ولا تاكل شيئا ولا تشرب
شيئا وهكذا قلت هذا حاصل ما يرجع اليه معنى الخطاب بعد ملاحظة المفهوم وليس المراد ابتداء من قوله لا تعطه
ذرة مثلا لا تعطه شيئا والا لم يكن بينهما فرق وتذهب المبالغة التى نشاهدها انما المراد لا تعطه اقل ما يمكن
ان يعطى بالوصف العنوانى لا تعطه المرتبة الدنيا وح فلا عموم ويجيى النهى عما فوقها من المراتب بطريق اولى وهو
مفهوم الموافقة فاعرفه فانه مما يدق سلمنا انه على العموم اما بدعوى بقائه على معناه او بنا وبله مع عدم
ملاحظة الوصف العنوانى وان كان كلاهما فاسدا لظهور عدم ارادة شئ منهما ولكن نقول ان تناول ذوات
كل جزئى جزئى من جزئيات تلك النكرة وان كان بالعموم الا ان الذى ندعى ثبوته بطريق المفهوم انما هو المراتب
العليا بوصفها العنوانى كالمد والصاع بالنسبة الى القطرة والحبة وان كان كل منهما مؤلف من قطرات وحبات
او الجرعات واللقمات مما نهى عنه صريحا هذا كله اذا كان ما يراد اثباته بالمفهوم من جنس ما ثبت بالمنطوق
كما فى المثل المذكورة اما اذا كان مخالفا كالدرهم والدينار بالنسبة الى الفلس حيث تقول لا تعطه فلسا فلا
اشكال اصلا واحتجوا ايض بان المخالفين من الاخذ بالقياس مطبقون على الاخذ به ودعوى انهم انما اخذوا
بالقياس الجلى ممنوع الا ان يكون قطعيا وربما تعلقوا بانه لو كان قياسا للزم قياس الكل على الجزء وهو باطل
ورد بالمنع من بطلانه واحتج الاخرون بانه لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم وعن كونه اكد
فى الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان ثبوت المعنى المناسب وكونه اكد فى الفرع شرط
لتناوله والدلالة عليه لغة لا انه هو المدرك للحكم وبه يثبت ومقتضى حكاية السيد الخ وتقريره ملقا له الاولين

انهم يدعون ان اللفظ نقل فيه من المعنى اللغوي الى ما يتناول المفهوم فانه قال في بيان قولهم انه يدل الا للفظ ما نصه اي يكون مثل هذا الكلام منقولا عن معناه اللغوي وهو الحكم على الادنى الى الحكم عليه وعلى ما فوقه فقوله تعم لا تقل لهما اف معناه المنقول اليه المنع من جميع انواع الاذى وانت خبير بانه متى كان كذلك كان من المنطوق الصريح لا من المفهوم بل لو لم نترق الى ذلك وقلنا انه استعمل في الاعم مجازا لكان من المنطوق ايضا اذ مدار المنطوق الصريح على الاستعمال ولو مجازا والحق ان الاولين لا يقولون بالنقل ولا باستعمال اللفظ فيه بل يفهم من فحوى اللفظ قال العلامة في النهاية بعد ان حكى اتفاق العلماء على حجيته عدا داود الظاهري نعم اختلف القائلون بكونه حجة في انه حجة من باب القياس او من فحوى اللفظ واما المحقق رحمه الله فقد سمعت كيف سماه في المعتبر بفحوى الخطاب وعرفه هناك بانه ما دل عليه الخطاب بالتنبيه وقال في اصوله في الاوامر في الاستدلال على ان تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفيه عما عداها لو دل لدل اما بلفظه او بفحواه ثم قال واما بطلان دلالته بلفظه فليس في اللفظ ذكر ما عدا الصفة واما الفحوى فلا يدل الا بطريق التعليق واللزوم ولا لزوم بين تحقق الحكم عند صفة وانتفائه عند اخرى فقد تراه كيف جعل الدلالة بالفحوى مقابلة للدلالة باللفظ فاين دعوى النقل والظاهر انه في مقام اخر من الكتابين فتتوجه المؤاخذة على المحقق رحمه الله وكيف كان فلا ننكر انه ربما يبلغ الخفاء في هذا الباب الى ان يصير حقيقة فيما يتناول المفهوم او يستعمل فيه مجازا لكنه حينئذ لا يكون من المفهوم بل من المنطوق الصريح ثم المهم في هذا الباب الفرق بين مفهوم الموافقة وقياس الاولوية فانه مزلة اقدام ولطالما اشتبه على اقوام يقدمون على الحكم يستظهرون له علة ويرونها في غير المذكور اتم فيثبتون له الحكم بطريق اولى زاعمين انه محل وفاق فينا وانما محل الوفاق مفهوم الاولوية لا قياسها وهذا كما وقع لشارح الزبدة وغيره في الجواب عما اشتهر عن علي عليه السلام من قوله للصحابة اتوجبون له الحد والرجم ولا توجبون له صاعا من ماء وخبر الخثعمية الظاهر في قياس الحج على قضاء الدين من انهما من قياس الاولوية وهو محل وفاق وكما اجاز قطع الفريضة لادراك الجماعة محتجا بانه قد جاز لتدارك الاذان والجماعة افضل وليت شعري كيف صح له ذلك ومن اين له ان لا تكون العلة في جواز القطع هناك مجرد ادراك فضل الاذان بل تدارك ما هو من الصلوة بمنزلة اعظم الاجزاء واما الاولان فليسا من القياس في شيء بل الحكم فيهما ثابت لديهما بطريق القطع وانما الغرض في الاول ان يقول كيف تعدون التقاء الختانين وطئا حيث اوجبتم فيه ما لا يجب الا في الوطي من الحد والرجم ولا توجبون فيه الغسل ووجوب الغسل في الوطي مما لا ينبغي ان يشك فيه واما الثاني فغرض النبي صلى الله عليه وآله منه التمثيل ليتضح لديها الحال وجملة القول في الفرق ان خطاب مفهوم الاولوية ذاك الذي يقصد به المتكلم التنبيه بالادنى على الاعلى وبالجملة ما يكون حكم غير المذكور فيه ملحوظا له وانما اقتصر فيه على المذكور للتنبيه المذكور كما نشاهده في الامثلة المذكورة ونحوها الا تراه لما قال عز من قائل ومن يعمل مثقال ذرة الاية انما اراد الاعلام بالجزاء على اقل مراتب الاعمال ام كان الغرض الاعلام بثبوت الجزاء على سائر الاعمال وخص الادنى بالذكر ليثبت في الاعلى بطريق اولى ويكون من باب اثبات الشيء ببينة وبرهان كلا انما اراد هذا وكذلك في اية اهل الكتاب لم يكن الغرض بيان حالهم في الائتمان بالقنطار او الدينار بل جعل كناية عن الامانة والخيانة وقس على ذلك سائر الامثلة فقد كان حكم غير المذكور مقصودا بالخطاب مدلولا عليه باللفظ ولكن بهذا النحو من الدلالة اعني دلالة التنبيه بالادنى على الاعلى لا انه مستعمل فيه وهذا بخلاف قياس الاولوية فان غير المذكور فيه غير مقصود بالخطاب ولا مرموز اليه وانما تعرض له القائس الا ترى انه حين اوجب الكفارة في قتل الخطاء واليمين التي ليست بغموس لم يكن ليريد مع ذلك بيان حكم قتل العمد واليمين الغموس وانما جاء ذلك ممن يستبيح القياس في مثله فقاس ما ليس بمذكور على المذكور وان لم يرمز باللفظ عليه اليه معتمدا على ظن الاولوية كما هو شانه في الاعتماد على الظنون

الفرق بين مفهوم الموافقة وقياس الاولوية

اما نحن

اما نحن فما كنا لنستبيح ذلك ونحن نجوز ان تكون العلة في المذكور هو التدارك والتلافي وربما لا يقبلها العمد والغموس لعظمها دون الزجر الذي هو اشد مناسبة لهما من المذكور وكذا الحال في القياس الذي نقول به ويعتمده اكثر اصحابنا اعني قياس منصوص العلة فانا لا نرتاب انه لما قال لا تشربوا الخمر لانها تسكر انما اراد تحريم الخمر بحسب والنهي عنها ثم اعرب عن السر في ذلك ولم يرد النهي عن كل مسكر انما ذلك امر نحن نتناوله و نستدل عليه ونقول لو لم يكن كل مسكر لديه حراما ما جعل الاسكار علة تامة في تحريم الخمر وكذلك اذا قلت لا تأمن هذا فانه خائن ولا تصحب ذاك فانه فاسق قيل انه حاجر عليه ائتمان كل خائن وصحبة كل فاسق والا لم يكتف بالخيانة والفسق علتين فلم يكن غير المذكور مقصودا بالخطاب كما كان في مفهوم الاولوية وانما حكمنا به من حكمه بعلية العلة فكان ذلك منه كقاعدة كلية على ما سيأتي ان شاء الله تعالى في القياس فاعرفه فانه مما يلتبس على ناس وحاصل هذا الفرق ان حكم غير المذكور في مفهوم الاولوية مقصود بالخطاب مدلول عليه باللفظ فوجب الاخذ به كما يجب في سائر الدلالات اللفظية وفي قياسها غير مقصود ولا مدلول فامتنع اللهم الا ان يكون قطعيا وذلك اذا كان المناط منقحا غير ان المدرك حينئذ ليس هو الاولوية بل تنقيح المناط وهذا كما يستدل على بطلان صلوة المسافر تماما عن عمد بما جاء في بطلانها نسيانا بطريق اولى بانها انما بطلت مع النسيان لعدم تحقق الامتثال وذلك بعينه ثابت مع العمد مع زيادة هي ان في النسيان ما يظن انه مانع من التأثير بطريق اولى ومثله ما اذا جاء في موت حيوان نجس العين نزح مقدار معين ولم يجيء في وقوعه حيا شيء واوجبنا في غير المنصوص نزح الجميع فيحكم في الحي ما ثبت في الميت لتوقف يقين البراءة عليه وتنفي الزيادة بتنقيح المناط فانا نقطع بان المناط نجاسة العين وحدها او مع الموت فلا يزيد الحي ان لم ينقص وعلى ذلك بنى ابن ادريس قوله في خروج الكلب حيا بنزح الاربعين لكونه لعدم النص المتواتر في الحي ومثله ما اذا جاء في خروج مثل الحية والعقرب والوزغ ونحوه حيا ما له سمية شيء فيحكم في الميت بمثله للتنقيح القطعي ومثله الاكتفاء فيما يعتبر فيه الصبيان بالصب المتصل اذا كان بقدر زمان الصبين والقطع كما عليه جماعة من الاصحاب للقطع بان اتصال الماء مع زمان القطع ليس باسوء من عدمه ومثله الحكم بصحة الفضولي في البيع والشراء كما عليه الاكثرون لصحته في النكاح بالنص والاجماع مع ان التحرج والاحتياط فيه اشد ومثله الحاق المربي بالمربية والمربية للاثنين فما زاد بالمربية للواحد في الاكتفاء بغسل الثوب في كل يوم مرة اذا لم تجد غيره ومنه الحكم بطهارة رماد المتنجس فان النص انما دل على طهارة رماد النجاسة ومنه العفو عما تنجس بمقدار الدرهم من الدم من الثوب والبدن للعفو عن الدم وقد يقال في هذا انه غني عن مراعاة التنقيح لدخوله فيما دل على العفو عن الدم نعم الحكم بالعفو عن المتنجس بالدم من ماء ونحوه لكن في دعوى التنقيح هنا نظر ومنه حكم اكثر الاصحاب بوجوب استبراء الامة في غير البيع والشراء من العقود الناقلة كالهبة والصلح ونحوهما المثبوتة بالنص فيهما مع عدم الفرق وخالف ابن ادريس في موضع من السرائر الذي رواه اصحابنا في تصانيفهم الخالية من فروع المخالفين وقياساتهم ونطقت به اخبار الائمة عليهم السلام ان الاستبراء لا يجب الا على البائع والمشتري ولم يذكروا غيرهما والاصل براءة الذمة والتمسك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم و كانه يعوض بخلاف الشيخ وقال العلامة في المختلف بعد نقل خلافه الحق ما قال الشيخ لنا ان المقتضي للاستبراء في صورة البيع ثابت في غيره وهو العلم باستفراغ رحمها والاحتياط على الانساب والتحفظ من اختلاطها واي فرق بين قوله بعتك وقوله وهبتك يجب بوجوب الاول الاستبراء دون الثاني ولا يخفى ذلك على محصل واسند النقل الى كتاب الخلاف ونسبه الى انه من فروع المخالفين ولعله لم يقف في النهاية على باب السراري وملك الايمان فان الشيخ نص فيه على ذلك ايضا بل هو نفسه فان هذا الباب متى ملك الرجل جارية باحد وجوه التمليك من بيع او هبة او سبي او غير ذلك لم يجز له وطؤها في قبلها الا بعد ان يستبرئها فلعله وقف على شيء لم يقف عليه في الاول حتى

تنقيح المناط

فقال ان،

صرح بكونه من فروع المخالفة تأمل وبالجملة هذا الرجل يخبط ولا يبالي اين يذهب ويتجرى على شيخنا قدس الله
روحه بما لا يجوز ومنه ما ذهب اليه الاكثر فيمن صلى الخمس بخمس طهارات واحدث عقيب واحدة منهن من انه
يقضي ثلث للمغرب واثنين للصبح واربعا للثلثة الباقية ينوي بها القربة عما في ذمته منهن كما هو الشأن فيمن
نسي واحدة من الخمس لا يعلمها بعينها عملا بالتنقيح لاختصاص النص والاجماع بالنسيان غيرانه اذا اكتفى بالثلث
هناك فالاكتفاء هنا اولى لانتفاء الصلوة هناك وثبوتها هنا بلا شرط وهذا بخلاف قياس الزنا في شهر
رمضان على الوقاع في ايجاب الكفارة فانه كقتل العمد واليمين الغموس ومن هنا بان لك ما في قول السيد الشارح
بعد ان حكى الخلاف في تعدية الحكم الى المسكوت عنه في مفهوم الموافقة هل هو بطريق القياس ام بدلالة اللفظ
ان هذا النزاع لا جدوى له ولا يترتب عليه اثر واي جدوى اتم من هذه واي اثر اظهر من هذا فاما ما اورد من حديث
ابان في دية الاصابع فليس الخطا فيه من خطاب مفهوم الموافقة في شيء فان ما لم يذكر غير مقصود فيه بخطاب ما ذكر
اذ من البين انه لم يرد بقوله في جواب السؤال عمن قطع اصبعا عشرة من الابل ان يبين حكم الاثنين ولا بقوله عشرون في
الاثنين حكم الثلثة ولا بقوله ثلثون حكم الاربعة ولم يومئ اليه ولم يدل عليه اقصى ما هناك ان السائل ظن من تكرر
الحكم ان قطع الاصبع من حيث هو علة في العشرة وان زيادة القطع علة في زيادة الدية فنفاه عليه السلام نعم
ربما يتوهم توجهه على تنقيح المناط فان ايجاب الثلثين في الثلثة يقتضي وجوبها في الاربع بطريق اولى وهو قياس
الاولوية مع التنقيح ويندفع بان دلالة قوله ثلثون في الثلثة على وجوبها في الاربعة من المنطوق الصريح لاشتمال الاربعة
على الثلثة قطعا وليس من القياس في شيء انما القياس ان توجب في الاربعة اربعين وهكذا وهو غير منقح ولا منصوص
على علته بل بالعلة المستنبطة المحظور عندنا وهذا الذي اراد بقوله اخذتني بالقياس حيث زعم ان قطع الاصبع
من حيث هو علة في وجوب العشرة فمن ثم انكر عدم الوجوب الاربعين في الاربعة فاما عدم وجوب الثلثين فيها بعد
ايجابها في الثلثة فمما ينكر بادي بدء بل لانه نقض للمنطوق الصريح لكن نفيها بعد ذلك دل على ان ايجابها في الثلثة
لم يكن على الاطلاق بل مقيدا بشرط عدم الزيادة جعل نفيه في الاربعة قرينة على التقييد ولولا ذلك لوجب الاخذ
بكل مطلق عند عدم قيام الدليل على تقييده ان قلت ما لكم حكمتم باقتضاء الامر بالشيء الامر بمقدمته والنهي عن
ضده مع ان ذلك لم يقصد بالخطاب ولم يومئ اليه كما في مفهوم الموافقة بل هو كقياس الاولوية فكيف
اخذتم بذلك وابطلتم هذا قلنا بين المقامين بون وانما هما مما به تنقيح المناط القطعي بل التحقيق ان المقدمات
القريبة ما يدل عليها اللفظ بالفحوى والايماء كقطع المسافة في الحج وقبض السكين والجز الى الذبح وامساك القلم
والقرطاس والغمس في الكتابة والخروج من الدار وقطع الطريق الى السوق في اشتراء اللحم واستخراج الماء من البئر
في السقي وحمل جرا بل كاد يكون المجموع في العرف هو المعنى وكذلك مسئلة الضد فانه وان كان لا ينساق من
الامر بالشيء النهي عن خصوص كل ضد ولكن ينساق النهي عن الاشتغال بما يمنع منه وانه يصدق على كل ضد ثم اني
وجدت جماعة من المعاصرين يذهبون الى الاخذ بقياس الاولوية ويزعمون انها طريقة الاصحاب لما يرون من قولهم
كثيرا بطريق اولى والظاهر انهم انما يريدون التنقيح القطعي واني يصح هذا على طريقتنا وهو القياس المحظور
فليت شعري باي شيء اخرجوه مما دل على حرمة القياس بنص ام باجماع ام يزعمون انه من دلالة اللفظ وكل ذلك
لم يكن فالاوجه تنزيل ما وقع من اصحابنا من التعلق بالاولوية على ارادة التنقيح وان لم يكن منقحا اذا قصاراه الخطاء
في مثال جزئي لا في اصل كلي بل قد وجدت العلامة في المخ بعد ان حكى عن ابن ادريس الحكم في خروج الكلب حيا
بنزح اربعين كالميت عملا بالاولوية لعدم النص في الحي وهو مما يذهب الى نزح الكل في غير المنصوص يعترضه
ويقول انها احكام شرعية تتبع الاسم مع ان المناط ههنا منقح كما عرفت **قوله** والثاني اقسام الكلام
على مفهوم المخالفة يقع في مقامات الاول في حقيقته وقد بان لك مما مر انه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق

وكان

وكان مخالفا للمذكور ثم هو بناء على التفسير الاول ما كان الحكم فيه على غير المذكور بما يخالف حكم المذكور وعلى الثاني
ما ادرك معناه في المرتبة الثانية وكان مخالفا في الحكم للاولى **المقام الثاني** في ثبوته ويحققه كل من عرف
اللغات وخاطب الناس وشهد المحاورات يعقل من نحو اشتر لي عباءة سوداء وعمامة بيضاء وحلة حمراء
وتمرا برنيا وعبدا حبشيا ومن نحو اعطه ان كان صالحا واضربه ان كان فاسقا ونحو ذلك ان المتكلم ما ينهى
عما عدى محل الوصف والشرط ولا اقل من انه لا يحكم فيه بهذا الحكم لا ان ما عداه مسكوت عنه يجوز ان يكون الحكم
فيه موافقا للمذكور كما يزعم النفاة وكذلك اذا قال لعبده انتظره ههنا الى الليل واخرج اليوم انه ما يأبى انتظاره
في غير هذا المكان وتاخره عن هذه الغاية وكذا تاخيره الخروج عن هذا الوقت فلا وجه لانكار هذه المفاهيم فان
قلت انما صرنا نعقل ذلك لانه فيما خلا عن القيد تصرف في مال الغير وقد تقول ملتمسا اركب الى المنزل فلا
يدل على انك ما تأبى ركوبه بعد ذلك كيف وانت مما تهواه قلت انما نصير الى ذلك لحق التقييد والا لم
يكن للتقييد فائدة والذي يدلك على ذلك انا كما نعقل ذلك في الامر نعقله في الارشاد والوعد كاعطيك
ان كنت صالحا فان معناه عندنا وعند ساير الناس وان لم تكن صالحا لم اعطك لا انه وعد على الصلاح وما
عداه مسكوت عنه يجوز ان يعطيه معه ايضا كلا وكذلك نعقل من خطابات الشرع التكليفية والوضعية وقولك في
الالتماس اركب الى المنزل انما جاء تسويغ الركوب بعد ذلك من قرينة خارجية من حيث انا وجدناك تلتمسه
في ذلك وهو يأبى عليك فعلمنا انك ما تهواه وكيف كان فادراك هذه المفاهيم ودلالة الخطابات عليها
من بديهيات اللغات ولا اقل من كون غير المذكور مخالفا في الحكم للمذكور اما انه مسكوت عنه يجوز ان يكون
موافقا له كما يزعم النفاة فمما لا يلتزمه واحد من اهل العرف ولو كان ذاهبا وما يتراءى في بعض المقامات
من عدم الدلالة فانما هو من قراين خارجة الخطاب في حد ذاته يدل وانما تصرف عنه القرينة والكلام انما هو
في الدلالة مع قطع النظر عن القرائن الخارجة وتلك شبهة القوم وهذا حديث اجمالي والتفصيل فيما يأتي انشاء الله
المقام الثالث في انه ماذا هو لا ريب انه في الاحكام الوضعية انتفاء الحكم فيما خلا عن القيد مثلا الحكم المذكور
في قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا سببية الكرية لعدم حمل الخبث وما نعيتها من الحمل والمفهوم ان تلك السببية
والمانعية منفية عن غير الكر وكذا التكليفية حيث لا يتضمن الخطاب الا امرا واحدا كالاباحة كما في قوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا واذا تطهرن فأتوهن وكذا اذا صرح بالوجوب او الندب كما تقول اذا كان كذا وجب كذا او ندب فان
المنساق انما هو نفي الوجوب او الندب عند انتفاء الشرط وان تضمن الاول طلبا وتسويغا والثاني التسويغ
انما الكلام فيما اذا كان المقيد هو الامر ولم تقم قرينة على ارادة الاباحة بان اطلق فنزل على الوجوب او قامت
قرينة على الندب هل المفهوم فيه عدم الوجوب اي ان غير المذكور ليس بواجب او عدم الطلب او عدم الجواز
اي ان غير المذكور غير مطلوب او محظور غير مباح وذلك لان اللفظ الامر لما كان متناولا للامور الثلثة جاز
رجوع التقييد الى كل منها والظاهر المنساق هو الثالث وهو المعروف ومن الناس من صار الى الاول نظرا
الى ان المقيد انما هو مدلول الصيغة وهو الايجاب وقياسا على قولنا اذا كان كذا وجب كذا والتبادر شاهد
صدق والفرق بين المقامين عرفا واضح غير ان المقطوع به هو الاول ولو قيل بالثاني لكان وجيها فان
ظاهر الصيغة الطلب والتعليق عليه والايجاب قيد واما النهي فالمنساق عدم التحريم لا الايجاب كما ظن **المقام
الرابع** في ان الدلالة عليه هل هي لفظية اي انه يفهم من هذا الخطاب عرفا ذلك او عقلية بناء على انه لما لم يظهر
لهذا التقييد فائدة غلب على الظن انه انما جيء به لذلك والا لكان عبثا قضاء لحق الحكمة او ان المفهوم لازم
للمنطوق فيما ظن بعضهم حيث زعم في نحو اعطه ان كان صالحا ان المنع من اعطاء الطالح لازم للامر باعطاء
الصالح قال ومن ثم عد دلالة المفهوم في الالتزام والظاهر هو الاول فانا نعقل المفهوم من دون حاجة

الى مراعاة الحكمة ولو كانت عقلية لتوقفت عليها ودعوى التلازم في حيز المنع وحديثه خطاء بل التحقيق انها
وضعية وان الهيئة التركيبية كهيئة تعليق احد الامرين على الاخر بان مثلا موضوعة للدلالة على هذا المفهوم
وطريق العلم بهذا الوضع تبادر هذا المفهوم منها ولا يرد انه لو كان كذلك لكان من المنطوق لان الوضع اعم
اذ المنطوق في الاصطلاح ما كان الحكم فيه على مذكور والمفهوم ما كان على غير مذكور وكان الحكم ايضا غير مذكور
وان صار الخطاب يدل عليه بالوضع القانوني بل ربما قيل ان ان موضوعة لذلك كما ان لو موضوعة للدلالة
على انتفاء شيء لانتفاء اخر ولولا على انتفاء شيء لوجود اخر والفرق بين المقامين واضح ومن ثم وقع الشك في ان
دونهما وليس في هذا البحث بعد ثبوت الدلالة طائل **المقام الخامس** في تعدد اقسامه وقد ذكر المصنف منها
ستة وهي اكثر فان منها مفهوم اللقب ومفهوم الحال والتميز والمعية والابتداء والتعليل والاستعلاء وساير
معاني الحروف وبالجملة لكل قيد مفهوم وذلك كاخرج من هنا واذهب راكبا مع زيد واعطه تقربا واد اليه
على رؤس الاشهاد واشتر لنا رطلا زيتا الى غير ذلك **المقام السادس** في الكلام على الحجية وقد تعرض المصرح
لهذا **قوله** الاول مفهوم الصفة اعلم انهم يريدون من مفهوم الصفة ما يفهم من التقييد بها ولا يتم ذلك
الا اذا جيء بالموصوف والصفة معا فان اقتصر على الصفة كادع لي صالحا كان من مفهوم اللقب كما نص عليه غير
واحد والذي يدل على ذلك انهم لا يشترطون في مفهوم اللقب الجمود وكثيرا ما يشتبه هذا ثم اعلم ان الوصف
اذا كان لتمييز المسمى عما شاركه في الاسم دون تقييد الحكم كان الموصوف مع صفته بمنزلة الاسم الخاص فلا يكون
له مفهوم وصف بل من اثبت اللقب مفهوما قال به وبهذا يندفع ما اورده السيد على مفهوم الوصف وكثيرا ما
يشتبه هذا والذي قبله ويجيء لهما تتمة في اللقب انتهى ولله در العبدري حيث قال في عنوانه اختلفوا في الخطاب
الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة الخ فكان فيه اشارة الى كلا الامرين وفي شرح الشرح ومما يجب
التنبيه له ان المراد بتخصيص الوصف ما يفيد الوصف ما يفيد نقص الشيوع فقصر العام على البعض لا يجوز
ذكر الصفة الموصوف فلا يرد ما يكون للمدح او ذم او تاكيد او نحو ذلك على ما توهمه صاحب التنقيح وفيه ايضا ان
مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام راجع الى مفهوم الصفة اذ المراد بها ما هو اعم
من النحوي قلت ولا يناقض هذا ما قدمناه لانه انما اراد بالاسم ما يقابل الوصف ولما كان مشتقا كان ما يشعر
به باعتبار الاشتقاق بمنزلة الوصف فكان التقييد مصرحا به فكان مفهوم وصف بخلاف ادع لي صالحا وفيه
ايضا عن الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص راجعة الى الصفة فان المحدود والمعدود موصوفان بعددهما
وحدهما والمخصص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما **قوله** الثاني مفهوم الشرط المراد
بالشرط هنا ما دل على الاشتراط اداة كان كان ونحوها من الادوات او غير اداة كاعطه بشرط كذا والثاني صريح
في التعليق فدلالته على المفهوم المذكور لا كلام فيها واما الاداة فقد تستعمل للتعليق والتوقيف حتى يكون شرطها
الصناعي شرطا في الواقع ولو بجعل المتكلم كما تقول اعطه ان كان صالحا واضربه ان كان فاسقا قال تع واذا
تطهرن فاتوهن واذا قضيت الصلوة فانتشروا واكثر ما تستعمل في التسبيب والعلية حتى يكون شرطها سببا
وعلة وجوابها مسببا كما تقول ان كلمتني ضربتك وان ضربتني قتلتك وان دخلت الدار فانت طالق وان
فعلت فانت حر قال تع لئن شكرتم لازيدنكم واذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله الاية ومن يقتل مؤمنا متعمدا
الاية وقال ع اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا ومنه كل ما جاء في الثواب والعقاب والاداب نحو من صام شعبان
ومن قرا القران ومن اهان مؤمنا ومن اكل متكئا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة حتى ان ابن الحاجب والفخر
الرازي لم يذكر الاداة معنى غيره قال ابن الحاجب كلم المجازات ما يدل على سببية الاول ومسببية الثاني

وقال

وقال الرازي الشرط يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه وهل هما معنيان لها على الاشتراك اللفظي او
انها حقيقة في الثاني ومن ثم خصها بها احتمالان وكيف كان فمع التجرد عن القرينة تنزل على السببية اما
على الاختصاص فلا اشكال واما على الاشتراك فالمفرد يلحق بالاعم الاغلب اذا عرفت هذا فنقول المفهوم
انما هو لما استعمل في التعليق واما التسبيب فلا مفهوم له فان جعل الشيء سببا لا يقتضي المنع من سببية
اخر مع انهم لا يفرقون فمن اثبت اثبت على الاطلاق ومن نفى نفى على الاطلاق وكذلك اهل الاستدلال ومن
ثم اشتهر فيهم الاستدلال على انفعال القليل بالملاقاة بقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم يحمل خبثا وعلى وجوب
الطهارة لغيرها بقوله اذا قمتم الى الصلوة الاية نعم يستدل بانتفاء ما جعل سببا وعلم وقوعه في الخارج على
انتفاء السبب وعلم وقوعه كما استدل هشام ابن الحكم على ان الحكمين في صفين لم يريدا اصلاحا بقوله عز من
قائل ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما قال فلما اختلفا ولم يكن اتفاق على امر واحد ولم يوفق الله بينهما
علمنا انهما لم يريدا اصلاحا وليس ذلك من مفهوم الخطاب بل من مراعاة ما في الخارج بعد العلم بالسببية ومن
الاشتباه على هذا في مفهوم الشرط كما وقع لصاحب الحدائق حيث استدل على حجية مفهوم الشرط بحديث
هشام كيف وهشام لم يتعلق بما افهمه الخطاب من حكم غير المذكور بناء على انه تعليق او ان مفهوم التسبيب
مساوي له اعني ان الحكمين لم يريدا اصلاحا وهو يقل من لم يوفق الله بينهما وكيف ينهض ذلك على ان خصوص
هذين الحكمين لم يريدا اصلاحا وهو لم يقل من لم يوفق الله بينهما لم يريدا اصلاحا ولا تلازم بين هاتين
الشرطين وانما ذلك من هشام استدلال بانتفاء المسبب على انتفاء السبب وانما تعلق بالاية لانها دلت
على السببية ولعل من انكر حجية مفهوم الشرط دون غيره بنى على ان التسبيب هو الحقيقة فلا ينزل على غيره
او انه هو المشهور الشايع والفرد يلحق بالاعم الاغلب فلا مفهوم شرط عند الاطلاق وفيه ان الكلام بعد
فرض فهم التعليق ولو بالقرينة هل مفهومه حجة ام لا وقد يقال بعد هذا كله ان ما ادعيناه من عدم فهم الخصاص
السببية في الجزء الاول وان كان مما يتراءى عند تدقيق النظر في امر السببية والمسببية لكن المنساق بادي
بدء انتفاء الثاني بانتفاء الاول كالاستثناء من الاثبات واستوضح ذلك من قولك لمن جعلت قيامه سببا
لقيامك وقلت له ان قمت قمت وان تخرج اخرج كيف ينساق منه انه اذا لم يقم لم تقم وان احتمل على
بعد كونه مسكوتا عنه كما يقول ابو حنيفة في الاستثناء والمدار على ما ينساق اول اول ولم يبن تفاهم اللغات
على التدقيق وفيه نظر فان هذا الذي تدعيه انما يجيء من خارج وذلك انه لم يكن يريد القيام والخروج
وانما يقوم لقيامه ويخرج لخروجه وقد جعل فعل صاحبه سببا لفعله فلا ريب انه اذا انتفى فعل صاحبه انتفى
فعله انتفاء كل مسبب عند انتفاء سببه وليس يجيء ذلك من مفهوم الخطا **قوله** الثالث مفهوم
الغاية الخ الكلام على مفهوم الغاية يقع في مقامين الاول هل الغاية اعني مدخول الى او حتى داخلة في حكم
ما قبلها مطلقا او ان كانت من جنسه او ان كانت متصلة به او خارجة مطلقا اقوال اربعة وذلك لان الغاية
كما تطلق على اخر الشيء وما به تمامه تطلق على حده الخارج عنه وكذا اداتها تستعمل في كلا الامرين ومحل
النزاع ما اذا لم تقم قرينة على الدخول او الخروج كما في الى المرافق وله علي من خمسة الى عشرة وبعتك من هذا
الجدار الى ذلك الجدار ومن هذا النخل الى تلك بخلاف ما اذا قامت على احدهما فانه يجب اتباعها اجماعا
كما قامت على الاول في قرات القران من اوله الى اخره وعلى الثاني في اتموا الصيام الى الليل حتى يطهرن
وحتى تنكح زوجا غيره وهذا نزاع بين اهل العربية والحق الذي عليه محققوهم كنجم الائمة الخروج مطلقا
لتبادره عند الاطلاق كما في اركب من هذا الفرسخ الى ذلك وكفى به شاهدا والاحتمالات الاربع جارية
في مدخول من غيره ان القوم مجمعون ههنا على الخروج وهو مؤيد لما اخترناه الثاني ان تقييد الحكم

العاية

ان تقييد الحكم بالغاية هل يقتضى نفي الحكم عما بعدها حتى يكون الخطاب المشتمل عليها بمنزلة خطابين اولا
حتى يكون ما بعدها مسكوتا عنه دايرا بين الاحكام الخمسة قولان وهذا بين الاصوليين ثم ان كان مراد
من يذهب الى خروج الغاية بالخروج عدم الدخول حتى يكون مسكوتا عنها كان حكمها حكم ما بعدها وان ارادوا
نفي الحكم السابق عنها حتى يكون محكوما عليها بنقيض الحكم السابق لم تحتج الى ذلك وامكن ان يقول به من
لا يقول بمفهوم الغاية وظاهر العضدى ان النزاع في الغاية نفسها لا فيما بعدها وهو خطاء قال في الاحكام
اختلفوا في الخطاب اذا قيد الحكم بغاية كما في قوله تعم ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقوله فلا تحل له من بعد ان تنكح زوجا غيره قوله حتى يعطوا الجزية فذهب اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين
كالقاضى ابى بكر والقاضى عبد الجبار وابى الحسين البصرى وغيرهم ان ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية
وخالف في ذلك اصحاب ابى حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار هذا نصه **قوله** الرابع
مفهوم العدد الخاص الخ قيده بالخاص احترازا عن غيره كالجمع ونحوه مما لا يدل على مرتبة معينة كاعط دراهم
او كثيرا منها او عدة منها لضعف دلالته ثم العدد بمنزلة موصوف وصفة فاذا قيل اعط عشرة دراهم كان
بمنزلة ان يقال اعط دراهم بهذه العدة اذ لو لم يرد خصوص هذا المقدار لا ازيد ولا انقص لقيل دراهم فكان
بمنزلة ان يقال لا ازيد ولا انقص وهو المفهوم غير انه اشعار وليس بتلك الدلالة فان قيل دراهم عشرة
كان ادل وكان مفهوم بدل وهو قريب من مفهوم الوصف لا فرق بينهما الا ان القيد هناك صفة وهنا اسم
ومن الناس من زعم انه انما يدل عن سلب الحكم على الزايد وهو الذي ذكره المص والوجه انه ان لوحظ واعتبر اقتضى
نفي الحكم عن الناقص ايض لاستواء نسبته ما زاد وما نقص اليه في ان كلا منهما مغاير له فتعليق الحكم به بخصوصه
يقتضى سلبه عن كل ما غايره ودخول الناقص في الزايد لا يقتضى تعلق الحكم بالناقص مع الوصف العنوانى
لان الداخل انما هو ذاته والذى اقتضى ذكر العدد نفي الحكم عنه انما هو الناقص مع الوصف اى بشرط النقيصة
فان قلت النهى عن الناقص منطوق كالنهى عن ترك الضرب قلت المنطوق في قولنا اعط عشرة الامر باعطاء
العشرة فاما النهى عن الزائد والنهى عن اعطاء ما دون ذلك فمفهوم يعقل من تعليق الحكم على الوصف العنوانى
واستدلوا على نفي هذا المفهوم باختلاف شان التعليق على العدد بحسب المقامات فمن مقام يقتضى انسحاب
الحكم الى الزايد واخر الى الناقص واخر يمنع من ذلك وتحقيقه ان تعليق الحكم على العدد اما ان يكون بشرط
عدم الزيادة والنقيصة كما هو مقتضى التعليق على الوصف العنوانى او بشرط عدم احدهما بحسب المقام اولا
بشرط اصلا وكيف كان فالحكم اما تكليفى او وضعى فان كان الاول اعنى ما كان بشرط في الجملة كما في صل للصبح
ركعتين وللظهر اربعا او تزوج اربعا واعطنى عشرة جاء المنع من الزايد والناقص في الاولين والزايد في
الثالث والناقص في الرابع وكذا الكلام في النهى تحريما او كراهة فربما علق على عدد خاص بشرط عدم الزيادة
والنقيصة فيقتضى انتفاء الحكم عن الزايد والناقص كما تقول لا تاخذ ثلثة عشر ولا تخرج يوم الثالث
عشر وانت انما تنهى عن خصوص هذا العدد لشومه دون ما زاد او نقص وربما علق عليه بشرط عدم
الزيادة فقط او بشرط عدم النقيصة فقط بحسب المقام وان كان الثانى اعنى ما كان لا بشرط اصلا
كان يتعلقه بعدد وانت مخير كلا من النقيصة والزيادة كما تقول اذكر في الركوع والسجود ثلثا وقد يقال ان
الاستحباب مشروط بعدم النقيصة وبالجملة فهذا مما لا يكاد يتفق له مقام يقتضيه فان العقلا لا يذكرون عددا
بخصوصه الا وهم يراعون عدم الزيادة والنقيصة او احدهما لكن التحقيق ان اخذ العدد لا بشرط انما يعقل في
جانب الزيادة دون النقيصة لانتفاء تحققه ح وكذا الكلام في الحكم الوضعى كجعل العدد سببا او شرطا او مانعا
كما جعل نكاح الاربع سببا لحرمة ما زاد ومانعا عنه وشهادة الاثنين سببا للحكم والسبعة شرطا في وجوب

الجمعه

مفهوم العدد

الجمعة فان اخذ لا بشرط كما في الامثلة المذكورة سرى الحكم اعنى العلية والشرطية والمانعية فيما زاد لاشتماله
على العلة والمانع والشرط دون الناقص لانتفاء ذلك فيه وان اخذ بشرط كما اذا جعلت ايمان العبد بعدد
معين سببا لعتقه او شرطا له او مانعا منه فان الحكم ح ينتفى عن الزايد والناقص لانه قد اخذ في العلية والمانعية
خصوص العدد وللقائل ان سحب الحكم الى ما زاد او ما نقص المبنى على اخذ العدد لا بشرط انما جاء من القرائن
الدالة على اخذه لا بشرط وكلامنا انما هو في تعليق الحكم على العدد من حيث هو مع قطع النظر عن القرائن
الخارجية هذا والعميدى بعد ما حكى القول بمفهوم العدد عن قوم وانكاره عن اخرين قال والمحققون فصلوا
قوله الخامس مفهوم الحصر الخ للحصر طرق يتادى بها منها العطف بلا وبل ومنها ما والا ومنها
انما ومنها تعريف المسند اليه باللام ومنها تعريف المسند بها ومنها تقديم ما حقه التاخير مع التعريف
كصديقى زيد وربما عد مع التنكير ايض كقائم زيد ومنها توسط ضمير الفصل مع التعريف كزيد هو صديقى
او بدونه كقائم زيد ولا كلام في دلالة الاول على الحصر الا ما شذ من القول في انما مع التعريف والذى يقطع
عليه بالبطلان تتبع استعمالات الفصحاء وحكاية ائمة النحو والتفسير وما تعلقوا به من قوله ع انما الربا في
النسيئة مع عدم انحصاره فيها بالاجماع ان صح فمجاز في التاكيد للقرينة مع احتمال ارادة المبالغة كما في لا عالم
الا زيد لشدة ما يقع فيها من الربا على ان ابن عباس على ما في الذريعة كان متعلقه في ذهابه الى نفي الربا عن
غير النسيئة بهذا الخبر ولا في الثانى الا ما وقع لابى حنيفة واصحابه من الخطاء ومخالفة ضرورة اللغة ولا في الثالث
وكذا الرابع والخامس على ما هو المعروف بين اهل المعانى فانا نعقل من نحو العالم زيد والشجاع عمرو والكرم
في العرب والائمة من قريش وزيد العالم وعمرو الشجاع ارادة الحصر والتبادر اقوم شاهد وفي تتبع مواقع
استعماله من كلام الفصحاء ما يذهب بالريب ولا يردعنك جعل اهل الميزان نحو المنطلق زيد في قوة الجزئية اى
بعض المنطلق زيد فانهم انما ياخذون بالاقل المتيقن على ما هو قانون الاستدلال وكلامنا فيما يعقل من الخطا
في المحاورات ولذلك لم يتوقف فيه اهل المعانى قال في المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الا
نطلاق على زيد وربما استدل على ذلك بان انتفاء العهدية الخارجية والذهنية بانتفاء ما يدل عليهما اقتضى
دوران الامر بين الاستغراق والطبيعة وحملها والحمل عليها بهو هو يقتضى اتحادهما بالموضوع والمحمول
وذلك يستلزم الحصر بخلاف عالم بعرف كزيد عالم فان اتحاد زيد بفرد ما صدق عليه عالم حسب ما يقتضيه
حمل الاشتقاق لا يستلزم اتحاده بكل ما صدق عليه مما لا يتناهى حتى يلزم الحصر وهذا بخلاف اتحاده بالطبيعة
او بالجميع وربما قيل فليكن المحمول هنا ايض مفهوم قائم اعنى طبيعة الفرد المنتشر فيلزم الاتحاد بالجميع والتحقيق
ان حمل النكرات انما يكون بالحمل المتعارف المبنى على الاتحاد في الخارج والتغاير الحقيقى في الذهنى بان يراد من
الموضوع الذات وما صدق ومن المحمول المفهوم على ان يكون الموضوع مصداقا من مصاديقه فاذا قيل زيد
قائم فالمراد ذات زيد موصوف بقائم ومصداق له وهذا بخلاف حمل المتعارف كزيد ابو عبد الله فانه انما
يكون بالتواطؤ المبنى على الاتحاد في الخارج والذهن الا بالعنوان كما في المترادفات واما الطريقان الاخران
فقد ذكر ايض في طرق الحصر وعلل اولهما بان العدول على الترتيب الطبيعى يدل على ان الغرض نفيه عن الغير وفيه
ان التقديم كثيرا ما يكون للاهتمام خصوصا مع التنكير فانه لا يكاد يعثر فيه على ارادة الحصر نعم يكثر ارادة الحصر
مع التعريف تقول لمن يدعى صداقتك او صداقة عمرو وصديقى زيد وصديق عمرو زيد اى لا انت بل كاد ان يكون هو
المتبادر وقد جعله وغيره بمكانه العالم زيد وقال انه لا خفاء في افادته للحصر بين علماء المعانى فان قلت صديقى
غائب او من بنى فلان افاد الحصر وان لا صديق لك حاضر ولا من غير بنى فلان لكن افادته للحصر بتعريف
المسند اليه كما في الكرم في العرب وكانك قلت المصادق لى غائب او من بنى فلان واما الثانى فهو في الخبر

بمنزلة مفهوم اللقب في الطلب فان تم تم نعم هو في التعريف اقوى ثم الحصر يتضمن حكمين ايجابا وسلبا وقد اجمعوا
على ان الطريق الاول يدل عليهما بالمنطوق وكذا الثاني عند الاكثرين وربما قيل ان دلالته على السلبي بالمفهوم
من حيث ان السلب حكم على غير مذكور بخلاف الايجاب وسموه بمفهوم الاستثناء وفيه ان الماخوذ في ماهية
المفهوم عدم ذكر الحكم والمحكوم عليه معا لا عدم الثاني فقط على انه ينبغي له ان يخص الكلام بالمفرغ كما قال احد
الا زيد دون غيره كما قام القوم الا زيد لذكر المحكوم عليه فان قلت اقصى ما في الاستثناء المفرغ حصر الحكم في
المستثنى وذلك يستلزم سلبه عما عداه فكان مفهوما لعدم التصريح به وانما جاء بطريق اللزوم قلت
فرق بين قولنا القيام منحصر في زيد وقولنا ما قام الا زيد فانه على معنى ما قام احد الا زيد واعرابه مستثنى في
مثله فاعلا بمجرد صناعة كيف وهو معدود في الاستثناء فلا بد من ادخال واخراج وهو انما يتم بنسبة الحكم الى
الكل ثم اخراج البعض كما هو الطريقة في كل استثناء وزعم شارح الشرح ان المفهوم في مثل لا عالم الا زيد اثبات
الحكم للمستثنى وهو يرى ان المحكوم عليه مذكور قال ما نصه ولا يخفى ان في مثل لا اله الا الله المفهوم هو ان الله اله
ونفي الالهية الغير منطوق وانت تعلم ان اثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه كلاهما منطوقان كما نص عليه
المحققون واختلفوا في انما فقيل ان دلالتها عليهما منطوق فان الواضع وضعها لذلك وقيل دلالتها على سلب
الحكم عن غير المذكور مفهوم والتحقيق انها انما وضعت للحصر في المذكور وهو يستلزم سلب الحكم عن غير المذكور
فيكون مفهوما كما عليه المحققون وتفسيرها بما والا لا يستلزم التساوي فانا نجد ان الحكم في انما قام زيد للمذكور
وجيء بانما للدلالة على انحصاره فيه ثم الانحصار يستلزم سلبه عما سواه وعليه بنوا تفسيره بما والا فكان تابعا
للحصر وهذا بخلاف ما قام الا زيد فانا نجد ان الحكم المذكور فيه اعني نفي القيام انما هو للمنوي اي ما قام احد ثم جيء
بالا لاخراج زيد واثبات نقيضه له وبالجملة نحن لا نعقل من نحو انما قام زيد الا ما نعقله من قولنا انحصر القيام
في زيد ثم رايت شارح الشرح يقول في الرد على احتجاج الاولين بعدم الفرق بينها وبين ما والا ولا نسلم عدم
الفرق بين انما الهكم الله وبين ما الهكم الا الله بل نفي الغير في الاول مفهوم وفي الثاني منطوق وحاصله ان
قولنا انما انا تميمي بمعنى تميمي انا لا بمعنى ما انا الا تميمي وانما قام زيد بمعنى زيد القائم لا بمعنى ما قام الا زيد
هذا كلامه ومحصوله ما قلناه فان قلت الحصر مركب من امرين اثبات الحكم للمحصور فيه وسلبه عما عداه ونسبة
ما دل عليه اليهما على حد سواء وهذا الذي اراد من قال ان دلالتها عليهما منطوق لانها وضعت للدلالة عليهما
معا بل قد يقال ان قولنا ما قام زيد كاف في اثبات الحكم للمذكور وانما جيء بانما لنفي الحكم عما عداه قلت
ليس الحصر الا حبس المحصور في المحصور فيه واحاطته بالمحصور غاية ما هناك ان الحبس والاحاطة تستلزم انتفاء
عن الغير وهذا اوضح والذي يستاصل الشبهة من سنخها ان الحصر في الرابع والخامس محقق قطعا مع ان
دلالتهما على سلب الحكم عن غير المذكور من المفهوم اجماعا وربما استدل على كون دلالتها على السلبي من المفهوم
بصحة انما قام زيد لا عمرو وامتناع ما قام الا زيد لا عمرو وحاصله ان السلب لما كان مصرحا به في الثاني امتنع
التصريح به ثانيا بخلاف الاول فانه لما لم يصرح به جاز التصريح به بعد ذلك وبان صريح النفي والاستثناء يستعمل
عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما واما الاربعة الباقية فمما لا ينبغي ان يرتاب في ان دلالتها على السلب بالمفهوم
اذ لا نطق بالنفي اصلا ثم ان عادتهم جرت ان يريدوا بمفهوم الحصر ههنا ما يفهم من نحو العالم زيد و
زيد العالم وبالجملة ما عدا الثلثة الاول ويسمون الثاني بمفهوم الاستثناء والثالث بمفهوم انما كما وقع في
النهاية وغيرها ولا مشاحة وعلى ذلك جرى المص **قوله** السادس مفهوم الزمان والمكان الخ لما كان
مدرك المفهوم هو التقييد كان لكل قيد مفهوم فمن ذلك التقييد بالزمان والمكان وفرعوا عليه ما اذا
قال لي عليك مائة فقال المدعى عليه لا يلزمني اليوم او ههنا ادائها كان ذلك منه اقرارا وكذا اذا قال

بعرفي منى

بعرفي منى او يوم النحر فباع في غيرهما لم يلزم العقد ومنه مفهوم الحال كاسقه ماشيا واصنع راكبا ومفهوم
الابتداء كاخرج من هنا وابدا من هناك ومفهوم المعية كاخرج مع زيد ومفهوم التميز كاشتر لنا رطلا
زيتا وربما عد منه مفهوم العلة كاضرب اليتيم للتاديب اي لا للاهانة وقم لزاجلا لا واعمله تقربا الى الله
ومفهوم البدل كلا من كل كادع لي رجلا زيدا واعط دراهم عشرة او بعضا من كل كل الرغيف ثلثه او
اشتمال كانظر الى زيد ذكائه وفطنته ومفهوم التاكيد كاضربه نفسه واهن زيدا زيدا والتحقيق ان
ما لم يكن قيدا للفعل كالتاكيد بقسميه والبدل بانحائه فليس من هذا الباب بل من القسم الاتي ونحو
دراهم عشرة من العدد وقريب منه بدل البعض واما التعليل باللام وبغيره فان اريد ان يكون هو الداعي
كاعمله تقربا واضربه للتاديب افهم وان اريد مجرد الترتب كقم اجلالا على معنى معظما وليقع الاجلال لم يفهم
لانه في الاول يكون قيدا للفعل بخلاف الثاني وكذلك سائر معاني الحروف وبالجملة فالمدار على قصد التقييد
فتامل وتقدم قول الجويني في البرهان ان جميع انحاء التخصيص راجعة الى الوصف وعد قوم في المفاهيم
ما يبتني على مجرد الذكر فحكموا بنفي الحكم عما لا يتناوله الاسم وسموه بمفهوم اللقب من حيث ان مدركه ذكر الاسم
ليس الا ولقب الشيء اسمه وقد يرد الى التقييد من حيث ان الاسم الخاص قيد في العام كزيد في رجل ورجل في
انسان فاذا قال ادع لي زيدا قيل لو كان ما يدعو غير زيد ايضا لقال ادع لي رجلا ولو قال رجلا قيل لو كان ما
يدعو النساء لقال انسانا وكذلك في اصحب زيدا وخذ عن عمرو ولم يفرقوا بين كون الاسم المخصوص بالذكر
جنسا لا تتبع الحيوان او نوعا كلا تتبع الانسان او شخصا كاصحب زيدا اسما كامر او وصفا كلا تصحب فاسقا
ولا تركني الى ظالم وكثيرا ما يشتبه هذا بمفهوم الوصف وهذا كما زعموا ان عدم التبين عند خبر العدل انما
جاء من مفهوم الوصف وليس كذلك وانما هو مفهوم لقب واي فرق بين ان تقول ان جاءكم زيد فتبينوا
وان جاءكم فاسق او احد انما يكون مفهوم وصف لو جيء بالوصف قيدا ولا يتم ذلك الا مع ذكر الموصوف
كان تقول لا تتخذ صاحبا فاسقا ولا تركن الى رجل ظالم وان جاءكم رجل فاسق نعم اذا كان وصفا انضم
الى مفهوم اللقب الاشعار بالعلية لمكان ترتب الحكم على الوصف المناسب فتقوى الدلالة للتعاضد وحجتهم
في ذلك ظهور اختصاص الحكم من التخصيص بالذكر في بعض المقامات كاصحب زيدا وخذ عن عمرو وقولك
للنخاس مالك وبيع الناس لا تتخذ الناس مكسبا وانه لولاه لم يكن للتخصيص بالذكر فائدة واشتهر عنهم
التعلق بانك اذا قلت لمن تماريه لست امي بزانية دل على انك ترميه بذلك ومن ثم رتب عليه مالك
واحمد حد القذف ويرد على الاول انه انما جاء من خصوص المقام لا لحق الذكر كما هو المدعى وعلى الثاني
انه انما خص بالذكر لتعلق الغرض به دون غيره واي فائدة اعظم من الاعراب عما في الضمير ولم يؤت بقيد
زائد كالشرط والوصف والغاية كي يقال ان المقيد دل على متعلق الحكم فلا بد للقيد من فائدة وبالجملة فا
لمفهوم انما يعتبر فائدة حيث لا فائدة غيره ومن ثم اذا ظهر للشرط او الوصف او الغاية او غيرها فائدة
سوى المفهوم اهملناه وهذا المقتضي في اللقب منتف اذ لو طرح لاختل الكلام ولم يتبين المراد فان قلت هذا
جار في القيد ايضا فان الارادة اذا تعلقت بالمقيد لم يتبين ذلك الا بذكر المقيد فكان ايضا للاعراب عما في الضمير
فكيف صار ذكره دليلا على نفي الحكم عما سواه وزعمتم انه لولا ذلك لم يكن لذكره فائدة قلت بون عظيم بين المقامين
كيف لا والتقييد عند من لا يقول بالمفهوم يكون عبثا من حيث انه يجيء موافقة غير المقيد للمقيد في الحكم
وهذا بخلاف الاسم فان العبث فيه منتف فان قلت اي فرق بين ان تدل على الشيء المعين باسمه الذي يخصه
كادع لي زيدا حيث لا اشتراك وبين ان تضم اليه عند عروض الاشتراك ما يعينه ويميزه عن غيره مما
يشاركه في الاسم ولم يتعلق به غرض كان تقول ادع لي زيدا التاجر او ابن فلان او ابا عبد الله حتى زعمتم ان

الثاني يدل على نفي الحكم عما سواه دون الاول مع ان الغرض في كلا المقامين انما كان بيان الشخص المعين
ان كان مجرد ملاحظة الوصف فقولك ادع لي زيدا كان في قوة قولك ادع الرجل المسمى بزيد قلت الوصف
متى سيق لبيان المسمى ورفع الاشتراك العارض كما هو الغالب في وصف الاعلام كان هو مع الموصوف
في حكم الاسم الخاص ولم يكن له مفهوم سوى مفهوم اللقب اعني ما يقتضيه التخصيص بالذكر عند من يقول
به انما يكون للوصف مفهوم اذا كان للقيد كما في وصف النكرات كادع لي رجلا تاجرا والفرق انك في نحو
ادع لي زيدا التاجر تقول ادع ذلك الشخص وفي هذا تقول ادع لي رجلا موصوفا بهذه الصفة واهل
العرف يعقلون من هذا انك ما تابى غيره بخلاف الاول اللهم الا ان يقوم ما يدل على ان المراد بالوصف
فيه التقييد ايض حتى يكون المعنى لا زيد السمان ثم المفهوم وبالجملة فالمدار على قصد التقييد كان صالحا
فالحال فيه اظهر من ان يخفى انما الدقة في هذا واما العدد فمن حيث انه ملازم لذكر المعدود كان بمنزلة
صفة وموصوف كصالح الرجال وعشرة دراهم كدراهم عشرة وان كان الثاني ادل كما مر واما الثالث
فالتعريض انما جاء من قرينة الحال لامن الاقتصار على ذكر امه فانا لا نعقل الاختصاص من نحوا مي كبيرة
ومن ثم اختص الوحي بمن تجادله ولو كان منشاه من التخصيص بالذكر لكان رحبا لكل من لم يذكر واحتج
النفات بان اثبات هذا المفهوم يستلزم المحال في بعض المواد كما في زيد موجود ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لاستلزام
الاول نفي وجود غير زيد ومنه الواجب تع والثاني نفي رسالة غيره ص بل يستلزم ان يكون الكلام كله الا ما
ندر كذبا او مجازا من باب استعمال اللفظ في بعض ما يدل عليه وذلك انك اذا قلت ضربت او اكلت او شربت
او زيد قائم او قاعد او عالم او جاهل او طويل او قصير او غير ذلك اقتضى على القول بمفهوم اللقب نفي الخبر
عن كل ما عدا المخبر عنه وحصر المخبر عنه في الخبر وبالجملة يلزم ان يكون الخبر كله طريق حصر للخبر في المخبر عنه
وبالعكس وانه لغريب وان لا يصح الاخبار عن احد الا بعد استعلام حال غيره والعلم بانتفاء ما عداه من
الاحوال وذلك كله باطل بالضرورة من اللغة وربما اجيب عن هذا بتخصيص القول بالمفاهيم في غير الاخبار
فيعترض بلزوم ذلك في مثل اعتقد رسالة محمد ص ووجود الجنة والنار واعلم ان زيدا قائم وعمروا نائم و
يجاب بان تصديق الخبر بالامر بالعلم والاعتقاد لا يخرجه عن الخبرية والحق ان الاقتصار على الذكر من حيث
هو لا يدل على نفي ما عداه الا بمعونة المقام وان مدار الافهام على التقييد كما عرفت ثم الحق ان مفهوم الغاية
لا يختلف بحسب الاخبار والطلب وكذا مفهوم الشرط كما خرج ان خرجت واما دلالة لو في الماضي فمنطوق
واما مفهوم الحصر كالعالم زيد وبالعكس فلا يكون الا في الخبر وكذلك مفهوم انما اللهم الا ان يكون المطلوب
هو العلم به وهذا بخلاف مفهوم الوصف وكذا اللقب عند من يقول به لكن حكى السيد في الذريعة ان جماعة
من اهل العلم استدلوا على ان غير الماء لا يطهر بقوله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا فنفوا الحكم
عن غير الماء مع تعلق الحكم بالاسم ولا وجه له الا اعتبار مفهوم اللقب ولو في الخبر ثم رده السيد وقال ان
هذا خطا في اللغة ثم قال ويمكن ان يكون تعويلهم في ذلك على ان الاسم فيها يجري مجرى الصفة لان مطلق
الماء يخالف مضافه فاجرى مجرى كون الغنم سائمة وعالفة وكيف كان فالمدار على التبادر وهو انما يتحقق
حيثما قلنا ومما ينبغي ان يخرط في سلك المفاهيم ورود النفي على القيد فانه يدل على ثبوت المقيد وهي قاعدة
توجه النفي الى القيد الاخير وهي القاعدة التي اوصى بالمحافظة عليها شيخ ارباب المعاني الشيخ عبد القاهر
الجرجاني هذا وقد ذكروا لاعتبار مفهوم المخالفة شرائط احدها ان لا يكون خرج مخرج الاغلب المعتاد الشرائط
مثل قوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم اذ الغالب كون الربائب في الحجور ومن شانهن ذلك فانه متى كان
كذلك كان التقييد به لذلك لا للتنبيه على ان حكم المجرد عن القيد بخلاف المقيد ليلزم اباحة نكاح اللواتي

لسن في الحجور ومن هذا الباب قوله عز من قائل فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت
به وذلك ان الخلع غالبا انما يكون عند خوف عدم قيام كل من الزوجين بامر الله فلا يفهم انه لا يجوز
الخلع عند عدم الخوف الثاني ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور ولا الحادثة خاصة بالمذكور كما نقول
لمن يسوم بغنيمات فهل فيها او في السائمة زكوة فتقول في الغنم السائمة زكوة فهذا التقييد في مثل
هذا المقام لا يدل على ان غير السائمة لا زكوة فيها الثالث ان لا يظهر لترك المخالف وجه من تقية او
جهل السامع بحاله او المتكلم حيث لا يكون هو الشارع او نحو ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ومن الغريب
انهم ذكروا شرطا اخر رابعا وهو ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه قالوا والا استلزم
ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة وهذا كما ترى فانه يرجع الى اشتراط
مفهوم المخالفة بكونه مفهوم مخالفة قوله والسيد المرتضى وجماعة من العامة ايض انكر واحجية
جميع اقسامه انكار الحجية على الاطلاق حكاه الشيخ عن السيد منا وعن ابي علي وابي هاشم واكثر المتكلمين
من القوم على وجه يتناول مفهوم الموافقة ايض وذلك انه بعد ان حكى القول بالدلالة عن الشافعي واكثر
اصحابه وانكاره عن ابي عبد الله البصري وابي الحسن وابن شريح ومن تبعه من اصحاب الشافعي كابي
بكر الفارسي وابي بكر القفال وغيرهما قال وذكر ابو العباس ان الحكم اذا علق بصفة انما يدل على
ما يتناوله لفظه اذا تجرد وقد يحصل فيه قرائن واسباب يدل معها على ان ما عداه بخلافه نحو قوله تع ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا وقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله ولم تجدوا ماء فتيمموا وقوله فان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله في سائمة الغنم زكوة قال وقد يقتضي ذلك ان حكم ما عداه مثل
حكمه نحو قوله تع ومن قتله منكم متعمدا وقوله ولا تقل لهما اف وقوله فلا تظلموا فيهن انفسكم قال الشيخ
وهذا تصريح منه بان القول اذا تجرد لم يقتضي نفيا ولا اثباتا فيما عدا المذكور وان بالقرائن يعلم تارة
النفي ويعلم تارة الايجاب قال وقد اضاف ابن شريح هذا القول الى الشافعي وتاول كلامه المقتضي
بخلافه وبناه عليه واكثر اصحاب الشافعي وجلهم وجمهورهم على المذهب الاول ثم قال وهذا المذهب
اعني الاخير هو الذي اختاره سيدنا المرتضى واليه ذهب ابو علي وابو هاشم واكثر المتكلمين وكان شيخنا
رح يذهب الى المذهب الاول ثم حكى الفصل الذي عقده السيد في الذريعة بحذافيره وهو كما ترى ظاهر في
ان السيد ومن معه يذهبون الى عدم دلالة اللفظ على ما لا يتناوله اصلا وان كان بان يتناوله اولى مع ان السيد
رح صرح في الاحتجاج لما صار اليه بان اللفظ لا يدل الا على ما يتناوله او كان بان يتناوله اولى مع ان السيد رح
صرح في الاحتجاج ومثل بعد ذلك للثاني بقوله ولا تقل لهما اف وقد سمعت حكاية الاجماع في مفهوم الموافقة
عن غير واحد بحيث ولعل مراد المص حكى عن السيد والجماعة انكار مفهوم المخالفة بجميع اقسامه ومن جملة اقسام
مفهوم انما مع ان السيد رح صرح في هذا الفصل ايض في رد حجج المثبتين بدلالة انما على نفي الحكم عما عدا
المذكور وكانه اراد الاقسام الستة التي ذكرها هو او انه عقل من السيد ان دلالتها على ذلك بالمنطوق
كما اختار لكن السيد رح عبر عن دلالة انما على حكم المسكوت عنه تارة بقوله يعلم واخرى بقوله يفهم ثم قال
في النفي والاستثناء لا شبهة في الدلالة وكيف كان فالظاهر ان ابا حنيفة وبعض اصحابه على عدم الدلالة مطلقا
فان القول بالمفهوم انما يحكى عن غيرهم وبالجملة فالقول بالمفهوم مذهب الاشاعرة والشافعية والحنابلة
الا القليل من الفرق الثلثة وربما قال به مالك والانكار مذهب المعتزلة والحنفية الا القليل منهما وهذا
هو الاجمال واما التفصيل فقد حكى العلامة القول بمفهوم الصفة عن الشافعي ومالك واحمد وابي الحسن
الاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابي عبيد وجماعة من اهل العربية وانكاره عن ابي حنيفة واصحابه والقاضي

وبن شريح والقفال وجماهير المعتزلة وعن ابي عبد الله البصري الدلالة في المواضع الاتية والقول بمفهوم
الشرط عن ابي الحسين البصري وابن شريح وجماعة من الشافعية وابي الحسن الكرخي وانكاره عن القاضي وقاضي
القضاة وانه حكاه عن ابي عبد الله البصري والعضدي القول بمفهوم الصفة عن الشافعي واحمد والاشعري
وكثير من العلماء وانكاره عن ابي حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة وعن البصري الدلالة في ثلث صور
دون ما عداها الاول ان يكون ذكره للبيان كما قال خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة
فيها زكوة الثاني ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التخالف وهو قوله ع اذا تخالف المتبايعان في القدر
او في الصفة فليتحالفا وليترادا الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا فيها الصفة كان يقول احكم بالشاهدين
فيدل على عدم الحكم بالشاهد الواحد لدخوله فيهما والقول بمفهوم الشرط عن كل من قال بمفهوم الصفة وبعض
النفاة وانكاره عن القاضيين والبصري والقول بمفهوم الغاية عن كل من قال بمفهوم الشرط وبعض النفاة
كالقاضيين وانكاره عن بعض الفقهاء والعميدي القول بمفهوم الصفة عن الشافعي ومالك واحمد والا
شعري وانكاره عن ابي حنيفة وجماهير المعتزلة والقاضي والقفال وابن شريح ونسب اختياره الى الامام
الرازي والقول بمفهوم الشرط الى ابي الحسين البصري وابن شريح وجماعة من الشافعية وابي الحسن الكرخي و
نسب اختياره الى الرازي وانكاره الى القاضيين وابي عبد الله البصري والقول بمفهوم الغاية عن جماعة
من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري واختياره الى فخر الدين وانكاره عن اصحاب ابي
حنيفة وجماعة من الفقهاء والقول بمفهوم الحصر عن جماعة من الفقهاء والغزالي وانكاره عن الحنفية و
القاضي وجماعة من المتكلمين والقول بمفهوم اللقب عن ابي بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد ابن
حنبل وانكاره عن جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة والقول بمفهوم العدد عن قوم
وانكاره عن اخرين وان المحققين على التفصيل بحسب العلية وعدمها بحسب ما تقدم واما اصحابنا
فلا يعرف الانكار على الاطلاق الا من السيد رحمه واما الباقون فظاهرهم القول بمفهوم الغاية وكذا
في الشرط الا ابن الزهرة واما الوصف فالشيخان وظ الشهيد عليه والمحقق على العدم وكذا العلامة لكنه
استثنى من ذلك ما اذا كان الوصف المعلق عليه الحكم علة له نحو الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا الحكم باقتضاء عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية والا لزم اما كون ما فرضناه علة غير علة او وجود
المعلول بدون علة واللازم بقسميه باطل وذلك ان الوصف اذا انتفى فان بقي الحكم فاما ان يستند الى
علة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بلا علة وان استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة بعلة
بل العلة احد الامرين كذا في النهاية ولنشر الى الاحتجاج فنقول عمدة ما تعلق به النفاة على الاطلاق ما
ذكره السيد المرتضى رحمه في الذريعة وحكاه الشيخ رحمه في العدة من ان تعليق الحكم بالاسم اللقب لا يدل
على ان ما عداه بخلافه وثبت ان الصفة كالاسم في الابانة والتمييز قال واذا ثبت هذان الامران صح ما نذهب
اليه هذا مقصده ثم احتج على اثبات الاول بما اشرنا اليه في نفي مفهوم اللقب من لزوم الكذب والمجاز و
عدم حسن الاخبار عن احد الابعد استعلام حال غيره وعن الثاني بان الغرض من وضع الاسماء
في اصل اللغة هو التمييز والتعريف ليمكنهم ان يخبروا عمن غاب عنهم بالاشارة كما خبروا عنه بالاشارة
ثم لما وقع الاشتراك وفات ذلك الغرض اعني التمييز احتاجوا الى ادخال الصفة والحاقها بالاسم ليكون
الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم الذي لم يقع فيه الاشتراك وهذه الحجة لو تمت لم تدل على اكثر من نفي
حجية الوصف لكنه احتج بعد ذلك بما لو تم لدل على بطلان مفهوم المخالفة من راسه ثم صرح في رد حجج
المثبتين بنفي حجية مفهوم الصفة والغاية قال ومما يدل ابتداء على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما

يدل

يدل على ما يتناوله او على ما يكون بان يتناوله اولى فاما ان يدل على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول اولى فمحال
ثم ابان ذلك بان قوله ع في سائمة الغنم زكوة معلوم حسا وادراكا انه غير متناول للمعلوفة ولا يمكن الخلاف
فيها لا يدخل تحت الجنس ولا هو بتناوله اولى بدليل انه لو قال في سائمة الغنم الزكوة وفي معلوفتها لما كان
متناقضا ثم احتج على بطلانه ايضا بحسن الاستفهام عند قولك ضربت طوال غلماني ولقيت اشراف
جيراني فيقال لك اضربت القصار من غلمانك ام لا ولقيت العامة من جيرانك ام لا ولو اقتضى التعليق
على الوصف اثبات نقيض الحكم لما خلى عن الوصف لقبح الاستفهام هذا حاصله وما كنت اوثر ان يتعلق
مثل السيد بمثله اما الاول فبعد تسليم المقدمتين نقول بالموجب وهو ان العلم المشترك الموصوف بصفة
مميزة كالعلم الخاص في الابانة والتمييز لكنه خارج عن محل النزاع انما الكلام في وصف النكرات والمعارف
التي بمكانتها في كونها لم يرد بها معينا كالجنس المحلى كما تقدمت الاشارة اليه وحكيناه عن العميدي وذلك
انك اذا علقت الحكم بالعلم فانما تريد شخصا بعينه وانما تجيء بالوصف لتدل عليه وتميزه عما شاركه في
الاسم فكان جميع ما جئت به للدلالة والتمييز من الاسم والوصف وان تعدد بمكانة الاسم المتميز الذي لم
تقع فيه شركة فيكون اقصاه مفهوم لقب وهذى بخلاف وصف النكرة فانك اذا علقت الحكم بالنكرة
لم ترد شخصا وان اشبهه في وصفها وانما تريد فردا من الجنس فاذا وصفت فانما تريد تخصيص الحكم بمحل
الوصف فيجيء المفهوم بواسطة التقييد وهو نفي الحكم عن غير محل الوصف ومن هنا يظهر لك السر في
حكم اهل العربية بان وصف النكرة للتخصيص ووصف العلم للتوضيح وتعرف الوجه في الوصف المسبوق
للمدح والذم وان كان لغير العلم من المعارف التي هي بمكانة النكرات وانه لا يقتضي مفهوما من حيث انه
لم يرد به التخصيص بل امر اخر فكيف يقتضي نفي الحكم عما عداه وليس هناك الا اللقب فاعرفه واما الثاني
فان اراد بالتناول الدلالة بحسب الوضع سلمنا ولا يضرنا وان اراد ما يعم الفهم عرفا منعنا والسند فهم
اهل العرف حسبما قدمنا واما الثالث فاذا لم يقبح الاستفهام عما يندرج في العموم للاهتمام او مخافة ان يكون
تجوز كما في اعتقت عبيدي او بيعهم فيقول حتى غانما فلان يحسن عما لا يندرج بطريق اولى انما يقبح مع التصريح
وقوله ان تجويز الاستفهام لاحتمال المجاز يقتضي حسن الاستفهام في كل كلام مع علمنا بقبحه في كثير من المواضع
ممنوع فانا نقول بحسنه في العموم والمفهوم دون ما صرح به على ان اهل العرف ربما انكروا السؤال فانك اذا
امرت عبدك بان يأتيك بالفرس البيضاء والعمامة السوداء واخذ يقول لك مستفهما ايتك بالفرس
الدهماء والعمامة الحمراء ايضا حمقه الناس بل يعنف على السؤال عند تعليق الحكم باللقب كادع لي زيدا فيقول
ادعو لك عمروا ايضا حجة القائلين بمفهوم الوصف من وجوه احدها ان تعليق الحكم بالوصف يفيد
نفيه عن غيره عرفا فكذا لغة اما الاول فلان من قال الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر سخر
منه وقيل اذا كان القصير لا يطير والمسلم الميت لا يبصر ايضا فما الفائدة في القيد واما الثاني فلاصالة
عدم النقل الثاني ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته له فيلزم من نفيه نفيه الثالث ان ابا عبيدة القسم
ابن سلام لما سمع قوله ص مطل الغني ظلم قال هذا يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم ولما سمع قول بعضهم
في قوله ص لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا ان المراد بالشعر ههنا الهجاء او هجاءه ص قال
لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان الهجاء كيف كان حرام وقليله وكثيره سواء وروي ان القائل
هو ابو عبيد معمر بن المثنى كما في البرهان وكلاهما من قدماء ائمة اللغة المشافهين للعرب العرباء وغير ان
المشهور في ائمة اللغة هو الاول كما في الاحكام فلولا ان ذلك معقول في اللغة لم يقل ما قال والشافعي قال
به وهو عالم بلغة العرب الرابع انه لو لم يدل على مخالفة غير المذكور للمذكور في الحكم لم يكن للتخصيص بالذكر

فائدة اذ الغرض عدم فائدة سواها وكيف تثبت دلالة التنبيه والايماء كما فى خبر كفارة مواقعة الاعرابى
على التعليل بمجرد الاستبعاد ولا تثبت دلالة المفهوم لزوم العبث الخامس انه لما نزل قوله تعم ان تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال ص لازيدن على السبعين فلولا انه ص عقل من وصف الاستغفار بهذه
المرتبة من العدد انتفاء ما علقه على الموصوف عما لم يتصف بها مما زاد لم يعل ذلك السادس انه لو لم يكن
المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى نحو طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا لزم ان لا تكون
السبع مطهرة لان الطهارة اذا حصلت بما دونها لم تحصل بها لانه تحصيل حاصل ومثله تعليق التحريم
فى الرضاع على العشر وكذا كل حكم علق على عدد السابع ان يعلى ابن امية قال لعمر ما بالنا نقصر من الصلوة
وقد امنا وقال تعم وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عمر عجبت مما عجبت فسالت النبى ص
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهما من اهل اللسان وقد اقرهما النبى ص الثامن
انه لو قال لوكيله اشترلى عبدا اسود فهم منه عدم شراء الابيض حتى لو شراه لم يكن ممتثلا التاسع اجماع
الصحابة على ان قوله ص اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخ لقوله ص الماء من الماء من حيث ان قوله من الماء
اى الانزال يدل على نفى الغسل بدونه واعترض على الاول بالمنع فانه عين النزاع والاستهزاء لكونه من بيان
الواضحات كما فى زيد لا يطير لانه عبث وفرق ما بينهما وفيه ان الاستهزاء للتقييد وانما مثلوا بالواضحات
لبعضها احتمال الفائدة فى التقييد فيتعلق به الخصم وان ابيت مثلنا بما يخفى كان يقال لا هليلج الاسود
الذى يكون وزنه خمسة دراهم مر وعلى الثانى بمجرد المنع من دون استناد وهو كما ترى وقد يقال ان هذا
يختص بالوصف المناسب والكلام فيما هو اعم اذ الكلام فى ان مطلق التقييد بالوضع هل يقتضى نفى الحكم
عن المجرد ام لا والوجه الرد بان اقصى ما يقتضيه الاشعار المذكور استتباع العلة للحكم فيتحقق حيثما تحققت
ولا يقتضى نفيه عما انتفت عنه كما هو المطلق وانما يتم ذلك لو اشعر التعليق بانحصار العلة فى الوصف المذكور وانه
ممنوع والتعلق فى ذلك باصالة عدم علة سواه بعد تسليم جدواه فى مثل هذا المقام يخرج به عن كونه مفهوما
اذ المدعى دلالة الخطاب على سلب الحكم عن المسكوت لابتنائه على اصل العدم وسياتى لهذا بيان فى اخر
البحث وعلى الثالث بمنع كون قولهما عن فهم ذلك لغة لم لا يكون عن اجتهاد واجيب بان اكثر اللغة انما تثبت
بقول الائمة معناه كذا مع قيام هذا الاحتمال ولو كان قادحا فى افادة الظن لم يثبت شى من اللغات ثم عورض
بانكار الاخفش لدليل الخطاب مع انه من ائمة العربية واجيب بعدم ثبوت ذلك عنه كما ثبت عنهما مع رجحانهما
على انهما مثبتان وهو ناف ومن حفظ حجة على من لم يحفظ والتحقيق ان ظاهر النقل عن الشافعى والاخفش
يقتضى ان حكمهما كان عن اجتهاد وليس بنقل فلا يؤثر وفرق بين ذلك وبين قول اهل اللغة معناه كذا
فانه نقل وظاهر النقل عن ابى عبيدة انه كان عن فهم بحسب العرف فلا يثبت اللغة الا بضميمة اصالة عدم
النقل مع انا نعقل ذلك ايضا ويتم لنا الاثبات ايضا بالضميمة ولا يفضل الا بمشاهدة اللغة فيضعف احتمال
مخالفة اللغة لما فهم بخلاف ما نفهم لكن ادراكنا قطعى لانه بالوجدان وما حكى عنه مفاده الظن فكان الوجه التعلق
بما نجد مؤيدا بما نقل وربما قيل ان الاجتهاد فى المباحث اللغوية والاستدلال عليها كما انه طريق للمجتهد
فهو طريق لغيره اذ الغرض حصول الظن وهو حاصل بقول الامام سواء استند الى سماع او استدلال وان
كان الاول اقوى اللهم الا ان يكون فى خصوص مثال انما يمتنع ذلك فى الاحكام الشرعية للاجماع او لاصالة
امتناع الاخذ بالظن الا ما خرج بالدليل ولان الاجتهاد فى اللغات مرجعه الى الاستقراء والتتبع والفرق
بين الحقيقة والمجاز وقلما يقع الخطا فيه بخلاف الاحكام اذ لا بد فيه من ملاحظة جميع ادلة المسئلة
والجمع والاستنباط وعلى الرابع انه اثبات للوضع بالفائدة وانما يثبت بالنقل وذلك ان المفهم مثبت

يدعى الوضع

يدعى وضع ما علق فيه الحكم على الوصف لنفى الحكم عن المسكوت عنه وضعا قانونيا واجيب بمنع كونه اثباتا بالفائدة
بل بقاعدة استقرائية وهى ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون هو المراد وفيه انه مجرد
دعوى ومن الذى يسلم ثبوت هذا الاستقراء والوجه الجواب بان مبنى الدليل على عدم جواز وقوع تخصيص
فى كلام البلغاء بلا فائدة فما ظنك بكلام الله تعم ورسوله ص واين هذا من اثبات الوضع بالفائدة وكذا
الكلام فى دلالة الايماء وعلى الخامس ان هذا العدد انما ذكر للمبالغة كما يقول الناس لا افعل ولو جئت الف
مرة والغرض لا افعل على كل حال وكيف يقال له سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر ويقول مثل ذلك فان
كان نزوله قوله ما كان للنبى والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولى قربى الاية قبل ذلك فلا كلام
ومن هنا يبطل ما فى المختصر وشروحه من الجواب بانه لم لا يكون مبنى ذلك على ان الاصل قبول استغفاره وقضى
ما تحقق النفى فى السبعين فبقى ما فوقها على الاصل لانه عقل ذلك من التقييد بالعدد ولبطلان ذلك الاصل ههنا
بالنهى ولهذا مرجا قال امام الحرمين وهذا الحديث لا يصححه اهل الحديث على انه عدد لا وصف وقد يجاب عن
هذا بما قدمنا عن البرهان من رجوع جميع التخصيص الى الوصف او بعدم القول بالفصل وعلى السادس بما فى
الاحكام من انه لا يلزم من عدم دلالته على نفى الطهارة فيما دون السبع حصولها فيه لثبوت النجاسة فى الولوغ فلا
بد فى التطهير من دليل وفيه ان استلزام نفى المفهوم لجواز حصول الطهارة بما دون السبع بديهى وذلك
يستلزم تجويز عدم حصولها بالسبع مع ان النص دال والاجماع منعقد على حصول الطهارة بالسبع وقيام الدليل
الخارجى على عدم حصول الطهارة بما دونها لا يدفع شيئا اذ الغرض ان عدم القول بالمفهوم استلزم امرا باطلا
الحاصل نحن نقول ان الخطاب دل والاجماع انعقد على ان السبع طهور والقول بنفى المفهوم يقتضى جواز كونها
غير طهور نعم يتجه للخصم النافى للمفهوم ان يمنع دلالة الخطاب فى نفسه مع قطع النظر عن مراعاة اصل النجاسة
الثابتة بالولوغ على اكثر من حصول الطهارة عند حصول السبع اما انها هى المؤثرة قطعا فلا وكذا الاجماع انما
انعقد على ذلك لا على كونها مؤثرة كيف لا وهو يذهب الى جواز كونها غير مؤثرة وعلى السابع بمنع كون
حكمهما عن دلالة الخطاب وفهمهما منه لم لا يكون مبنيا على الاستصحاب اذ الاصل الاتمام وانما خولف فى
حال الخوف بالاية فبقى فى غيره على الاصل ولا يعدل عنه الا الدليل على انه مفهوم شرط وهذا مما يؤكد
ما فى البرهان وشرح الشرح وغيرهما من رجوع جميع انحاء التخصيص الى الوصف ومما يؤكده اقتصار اكثر المتقدمين
على الوصف كما فى الذريعة والعدة ومما يؤكده عد البصرى الصورتين الاخيرتين مع ان احدهما من التعليق على العدد
والاخرى على الشرط ومما يؤكده اقتصار اكثر المتقدمين على البحث عن مفهوم الوصف كما فى الذريعة والعدة ومما
يؤكده عد البصرى الصورتين الاخيرتين مع ان احدهما من التعليق على العدد والاخرى على الشرط وعلى الثامن
بان الوكيل انما يعد مخالفا لانه ممنوع من التصرف فيما لم ياذن له الموكل وكذا اذا امر عبده او ولده او من لا يتصرف
الا عن اذنه وعن التاسع بما فى النهاية من ان كلا الحكمين ثابتان ولا نسخ فان الغسل يجب بالانزال وان لم يحصل
الالتقاء وبالالتقاء وان لم يحصل الانزال وفيه ان المفروض ورود الخبر المنسوخ فى المباشرة على ما يشعر به التحاكم الى
علىٍّ ع والوجه الرد بان الخبر دال على الحصر لتعريف المسند اليه كما فى الرجل زيد وقد روى على ما فى الذريعة انما
الماء من الماء والوجه الاستدلال بالتبادر كما نجده فى نحو لى الواحد ومطل الغنى وفطرة الفقير وصلوة المسافر
ونحو ذلك حيث يراد الانشاء مؤيدا بفهم الائمة المشار فيهم للعرب العرباء بل فى الاخبار كما سياتى عن السعد
وبلزوم العبث على الحكيم حيث لا فائدة سواه احتج النفاة بامور احدها انه لو ثبت المفهوم فاما
بدليل عقلى ولا مدخل للعقل فى مثله او نقلى متواتر ولو كان لانتفى الخلاف او احاد ولا يجدى فى مسائل
الاصول الثانى لو دل الخطاب عليه لكان بالتزام لظهور انتفاء المطابقة والتضمن على انه لو كان باحدهما

لكان منطوقا والالتزامية ايضا منتفية لانتفاء لازمها وهو اللزوم اذ لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت
الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفاءه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة الثالث لو ثبت
لثبت في الخبر لكنه فيه منتف قطعا فانا لا نعقل من قولنا مثلا في الشام الغنم السائمة ان ليس فيها معلوفة
الرابع لو صح امتنع اثبات الحكم للمسكوت عنه ايض كان يقال زكوة الغنم السائمة والمعلوفة في خطاب
واحد كما حققنا او خطابين كان تقول في الغنم السائمة زكوة وفي الغنم المعلوفة زكوة لتناقضهما كما يمنع
مثله في مفهوم الموافقة فلا يقال لا تقل لهما اف واضربهما الخامس لو كان حقا لما ثبت خلافه لكن
قد ثبت في مواضع كثيرة كقوله عز من قائل لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق اذ مفهوم الاول عدم النهي عن القليل والثاني جواز القتل لغير الخشية مع ثبوت النهي فيهما مطلقا
ويتوجه على الاول منع عدم كفاية الاحاد في مثلها فانها مما يرجع الى اللغة والاجماع على الاكتفاء بالاحاد
فيها سلمنا ولكن هنا واسطة لا عقل ولا نقل ندركه عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل تثبت اللغة وعلى
الثاني انا لم ندرك المفهوم من الملازمة بين ثبوت الحكم للموصوف وانتفائه عن المجرد كلا وانما نعقل
ذلك من تعلق الحكم على القيد والدلالة عليه اما وضعية بالوضع القانوني بناء على ان هيئة التقييد
وضعت له او عقلية بناء على انا نحصله من النظر وانه لولا ذلك لكان التقييد عبثا وبالجملة فبعد ادراك المعنى
لا يهمنا التسمية وان ابيت الا احد من الثلث قلنا بين المنطوق اعني الحكم على المذكور مقيدا بالوصف وبين
نفي الحكم عن المسكوت عنه الخالي عن الوصف تلازم عرفي ولسنا نريد ان بين النسبتين في الخارج تلازما كما
قلنا في باب المقدمة ان بين الوجوب في الخارج اعني وجوب المقدمة وذيها تلازما اي متى كان ذو المقدمة
على صفة الوجوب كانت هي كذلك بل نقول بين انشاء حكم المذكور على هذا النمط مقيدا بالوصف وبين سلبه عن
المسكوت عنه تلازم في العرف اي ان اهل العرف متى شاهدوا الانشاء على هذا الوجه وسمعوا الخطاب على هذا النحو
عقلوا منه نفي الحكم عن المسكوت عنه فمن ثم قلنا ان الدلالة لفظية وانه مفهوم من الخطاب فان قلت ليس
كل لزوم معتبرا في الدلالة انما يعتبر البين قلت من يذهب الى المفهوم يدعي انه بين عند اهل العرف بحيث
متى عقلوا الخطاب عقلوا المفهوم وسيجيء لهذا تتمة انشاء الله عند تعرض المص للخلاف والكلام على مفهوم الغاية
وعلى الثالث ان المدار في المفهوم اذا كان على التبادر فنحن نرى انه ينساق من نحو في الغنم السائمة زكوة ومطل
الغني ظلم ان ليس في غير السائمة زكوة وان مطل غير الغني ليس بظلم بخلاف نحو مررنا بغنم سائمة وبغني
يمطل غريمه فانا نعقل منه نفي المرور بغنم معلوفة ولا بفقير يماطل غريمه وكفى بالوجدان حاكما والسر ان
الاخبار لشيء لا يقتضي الاخبار لسايره مما وقع وان اشترك الكل في الوقوع والعروض للمخبر بخلاف الانشا
فان اشتراك الاصناف في الحكم يوجب تعليق الحكم بالنوع المتناول لجميع تلك الاصناف او التنصيص على
الكل وذلك لانه تكليف فيجب بيانه بخلاف الاخبار ومن هنا يظهر اتجاه القول بمفهوم اللقب وتخصيص
بانشاء الاحكام دون الاخبار حسب ما ينساق عرفا وبالجملة فالامر يدور مدار الفهم والذي اعتمده ابن الحاجب
في الجواب عن الثالث هو الفرق بين الخبر والانشاء ايض ولكن بغير الوجه الذي قلنا وحاصله ان الخبر كقولنا
في الشام الغنم السائمة وان دل على ان المعلوفة لم يخبر عنها بالكون في الشام لكن لا يلزم منه ان لا يكون الخبر اي
مضمونه الذي هو وجود المعلوفة في الشام حاصلا في الخارج لجواز ان يحصل في الخارج ما لا يخبر به قط وهذا
بخلاف حكم الشارع بان في السائمة زكوة فانه لا خارجي له حتى يجري فيه ذلك فان وجوب الزكوة هو نفس
قوله اوجبت واذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكوة فيه وبعبارة اخرى الحكم الذي هو الخطاب
لنسبته نفسية ليس لها متعلق هو النسبة الخارجية فاذا انتفى في المسكوت عنه ولم يتعلق به ثبت فيه عدم الحكم

الذي

الذي هو الايجاب مثلا قال في المنتهى وهذا دقيق نفيس وانت خبير بان الذي يدعيه مثبتو المفهوم انما هو دلالة
الخطاب على ثبوت نقيض الحكم للمسكوت عنه حتى يكون بمنزلة خطابين خطاب في المذكور باثبات الحكم المذكور و
خطاب في المسكوت عنه بنفي ذلك الحكم عنه لا مجرد عدم التعرض للمسكوت عنه بالحكم فان تلك مقالة نفاته وهذا
الذي اراد العضدي بقوله بعد ان ذكر جوابه وزعم انه الجواب الحق لكنه رجوع الى نفي المفهوم وكونه مسكوتا
عنه وهو بعينه مذهب الخصم وبالجملة فالنفاة والمثبتون متفقون على عدم ثبوت الحكم المذكور للمسكوت عنه
لكن المثبتون يدعون ان في الخطاب المذكور دلالة على انتفاء الحكم عن المسكوت عنه وتعرضا له والنفاة يقولون ليس الا
عدم التعرض وفرق بين قيام الدليل على عدم الحكم وبين عدم الحكم لعدم الدليل والذي تضمنه جواب ابن الحاجب انما
هو الثاني وهي مقالة النفاة وشارح الشرح لما راى فساد هذا الجواب قال واعلم ان الحق عدم الفرق بين الخبر و
الانشاء كما في قولنا الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء ومطل الغني ظلم عند قصد الاخبار ونفي المفهوم في بعض المواضع
بمعونة القراين كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك ولقائل بل لم لا يكون الامر بالعكس فانا لا نعقل ذلك
في المثال الذي ضربناه اعني مثال المرور وقد يقال انا انما نستحسن التخصيص بالذكر مع الاشتراك في الوقوع حيث
لا يكون الغرض مجرد الاخبار بذلك بل الغرض الاخبار بما يتعلق بخصوص الموصوف كان تقول مررت بغنم سائمة
بلا راع او ان وقوعه من الموصوف مستبعد بخلاف الخالي كما في مررت بغني يماطل غريمه وعليه منع فان اهل العرف
لا يصلون الى هذه المضايقات نعم قد يفرق في الاخبار بين ما يكون الحكم فيه على جزئي كمثال المرور وبين ما يكون
على كلي كمطل الغني ظلم اذا قصد به الاخبار فينفى في الاول ويثبت في الثاني لانه بمنزلة الحكم من حيث ان الاحكام
انما تتعلق بالكليات ومن ثم وقع الاستهزاء في مثل الاهليلج الاسود الذي يزن مثقالا لامر ولعل هذا
هو التحقيق وكيف كان فلا ينبغي ان يتوقف في الانشاء انما الكلام في الاخبار وعلى الرابع منع الملازمة بل يصح
ولا يمتنع اثبات الحكم للمسكوت عنه اما في الخطاب الواحد فلانا انما نقول بالمفهوم عند الاقتصار على الموصوف
ومع ذكرهما معا فلا اقتصار على احدهما واما اذا كان ذلك في خطابين فاقصاه تعارض منطوق ومفهوم
ويقدم المنطوق وبالجملة اذا صدرا معا ولو في مقامين كان صدورهما من الحكيم دليلا على عدم ارادة المفهوم منهما
واما امتناع نحو لا تقل لهما اف واضربهما فلان مفهوم الموافقة قطعي فكان كالمصرح به وكان ذكر خلافه بعد ذلك
بمنزلة الرجوع عما ذكر صريحا كان تقول جاء زيد وعمرو وبكر الا عمروا وعلى الخامس ان امثال هذه المقامات ليس
من مضان المفهوم فانا شرطنا فيه عدم ظهور فائدة للتخصيص بالذكر سواه وقد ظهرت ههنا كما مر وسياتي
سلمنا ولكن التعارض وان كان خلاف الاصل يجب المصير اليه عند قيام الدليل كساير الاصول واما تفصيل
ابي عبد الله البصري فهو في الحقيقة قول بالنفي الا عند قيام القرينة على الاثبات فيتوجه عليه ما توجه على النفاة
ويزيد بانه لا وجه للاقتصار على القرينة في هذه المواطن واما العلامة رح فهو عند التحقيق من النفاة ايض
لان حاصل ما استثناه ان الدال على سلب الحكم عن المسكوت عنه كون الوصف علة لا تقييد الحكم بالوصف وكيف
كان فيتوجه عليه انا نلتزم جواز بقاء الحكم عند انتفاء الوصف الذي ثبت انه علة في الجملة لا مجانا بل لعلة اخرى
والتعدد انما يمتنع في العلة المؤثرة مع اتحاد المعلول وليست بمرادة ههنا وانما المراد بالعلة هنا السبب
الموجب والامر الباعث ولا ريب في جواز تعدد ذلك عقلا وشرعا وعرفا كما في تعدد اسباب استحقاق الذم والمدح
عند العقل والشرع والعرف وان استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة احد الامرين قلنا
ان اراد بقوله ان كان الوصف الذي علق عليه الحكم علة لزم من نفيه نفي الحكم تحققا لمعنى العلية كون الوصف
علة وسببا باعثا في الجملة كما هو الظ توجه ان انتفاء مثله لا يستلزم انتفاء الحكم وثبوت الحكم مع عدمه
لا يستلزم نفي عليته وان اراد كونه علة لا علة سواه ولا باعث غيره كان المعنى ان انتفاء الوصف الذي

ثبت ان لا علة للحكم سواه يقتضي انتفاء الحكم وهذا مما لا نزاع لاحد فيه بل هو من البديهيات فاي معنى للتفصيل
به واخذه على النفاة معترفا على ان المقتضي لنفي الحكم ليس هو انتفاء الوصف بل ما دل على ان لا علة سواه مع
ان الامثلة التي تضرب في الباب ليس شيء منها كذلك بل الظاهر ان المراد علة في الجملة لتظهر الثمرة ويحسن
الاستثناء والاخذ والتعلق في مثل هذا المقام باصالة عدم علة سوى المذكور لا ينهض على من يمنع من
كون انتفاء المذكور مقتضيا لانتفاء الحكم لجواز ان يكون هناك علة وباعث غيره وانما ينهض على من
يدعي ثبوت غيره كما هو واضح وجملة الامر ان جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا لا يقتضي نفي ذلك عن
غيره لا يقال هذا يقتضي نفي مفهوم الشرط لانا نقول ليس في التعليق باداة الشرط جعل انما الجعل في
خطاب الوضع الدال على ان هذا الشيء مثلا شرط كقوله لا صلوة الا بطهور وقولنا الطهارة شرط الصلوة
ومعلوم ان شرطية الطهارة لا تستلزم نفي شرطية غيرها فكم للصلوة من شرط وهذا بخلاف مفهوم الشرط
التوقيفي فان معناه الشرط هو هذا وليس معناه هذا شرط والمفهوم الشرط والغاية فاحتج مثبتوها باكثر
ما احتج به في الوصف وزادوا في الشرط انه اذا ثبت كون مدخول الاداة شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط
فان ذلك هو معنى الشرط وربما قيل هذا انما يتم لو كان شرطا لوقوع مضمون الجزاء وثبوته وهو في حيز المنع لم
لا يجوز ان يكون شرطا للنسبة النفسية اعني ايقاع الحكم فيه لا لنفس الحكم الذي هو الوقوع في الخارج وح فلا يلزم
من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع الذي هو المدعى واستلزامه في الانشاء لا يدفع
ضيما اذ الدعوى في مفهوم الشرط كلية على اقتضاء انتفاء الحكم في المسكوت عنه لانتفاء دليله والمدعى قيام
الدليل على الانتفاء ودلالة الخطاب عليه حسبما مر وهذا خطأ فاحش اذ المعلق في الخبر والانشاء انما هو الوقوع
لما تجده في نحو اعطيتك ان جئتني وان فعلت فانت حر اذ ليس المراد احكم بوقوع الاعطاء وتصرف باجراء
الصيغة بل يقع الاعطاء والعتق وهو من بديهيات اللغة كيف لا والمعلق انما هو مضمون الجزاء ومعناه الذي
وضع له وقصد به ومعلوم ان الحكم النفسي في الخبر ليس هو معنى الخبر الذي وضع له وصيغ لاجله بل الوقوع
في الخارج وانما يجيء الحكم ويستفاد منه تبعا فان من اخبر بشيء حكم به وكذلك التصرف باجراء صيغة الانشاء
ليس هو معنى الصيغة الذي وضعت له واختصت به وانما معناها وقوع ما يراد ايقاعه بها من عتق او بيع
او نكاح نعم يتجه ما تقدم التنبيه عليه من ان اداة الشرط كما تستعمل للتعليق تستعمل للتسبيب بل هو الغالب
وسببية شيء لشيء لا تمنع من سببية غيره له وح فلا يقتضي انتفاء المسبب ومثبتو المفهوم يدعون ثبوته
في الشرط على الاطلاق من غير فرق بين التعليق والسببية والتعلق في ذلك باصالة عدم ما عدا السبب المذكور
كما وقع لبعض المحققين لا يجدي بعد جواز حصول غيره كما لا يخفى اللهم الا ان يعقل منه ادعاء وحدة السبب
حتى كانه يقول السبب فيه كذا كما يعقل من الشرطية وحدة الشرط حتى كانه يقول الشرط فيه كذا وبالجملة فنحن كما
نعقل من نحو اعطيتك ان جئتني انه اذا لم يجئك لم تعطه كذلك نعقل من نحو ان قمت قمت وان تكلمتني ضربتك
وان ضربتني قتلتك ما سبق للسببية انه اذا لم يفعل لم تفعل ومن ثم لم يفرق العلماء بين المقامين في المفهوم
حتى استدلوا على انفعال القليل بقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا من حيث انهم عقلوا منه انه اذا لم يبلغ
حمل وتعدد السبب كما في المثال لا يضر بعد ان نعقل ذلك منه كما ان تعدد الشرط كذلك فانا نقول ان هذا
الخطاب يدل بمفهومه على ان ما لم يبلغ كرا حمل وح فيكون ما دل على ان ماء المطر مثلا والجاري لا يحمل وان
كان قليلا مخصصا له وكذا نصنع في الشروط ومما يدل على مراعاة المفهوم ما استفاض في اللغة والعرف بل في سائر
الناس على اختلاف لغاتهم وتباين اصطلاحاتهم من التعليق بالشرط على ما يستحيل وقوعه وهو مذهب معروف
للعرب اذا ارادوا نفي شيء ان يبينوا انه مما لا يقع علقوه على ما لا يقع قال اذا شاب الغراب اتيت اهلي وصار القار

كاللبن الحليب وقال اخر فرجي الخير وانتظري ايابي اذا ما القارظ العنزي آبا وعلى هذا جاء قوله عز من
قائل فان استقر مكانه فسوف تراني وعلى السنة اهل المعقول لا يقتضي الصحة في اللغة فكم اشتهر
بينهم ما لا اصل له في اللغة وزادوا في الغاية ان قولنا صوموا الى غروب الشمس معناه اخر وجوب الصوم
غروب الشمس ولو فرض ثبوت الوجوب بعد الغروب ايضا لم يكن الغروب اخرا وهو خلاف المنطوق وسيأتي
منع المصرح وما عليه واعترض بانه لو كان ذلك خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم
مجازا ولا قائل به على انه على ما ذكروا يكون هذا المفهوم من جملة المنطوق وذلك لانهم ان ارادوا باخر وجوب
الصوم ما ينتهي اليه الصوم وينقطع عنده فقد صار المفهوم منطوقا وان ارادوا ما ينتهي اليه سواء انقطع
عنده ام لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق واجاب السيد الشارح عن الثاني بما حاصله ان هذا السؤال مبني
على ملاحظة خصوص الانقطاع ومخالفة حكم ما بعد الغاية لما قبلها في الانتهاء فيلزم الاول او ملاحظة
ما هو اعم من ذلك ومن عدم الانقطاع والمخالفة فيلزم الثاني وللخصم ان يلتزم شقا ثالثا وهو ان
يكون المراد بالاخر المنتهي لا بشرط شيء اخر من خصوص او عموم ويدعي ان يكون الشيء منتهى يستلزم كون ما
بعده محكوما عليه بحكم مخالف لما قبله وانت تعلم ان من يذهب الى المفهوم ويدعي ان معنى صوموا الى
الغروب منتهى الوجوب وانقطاعه عند الغروب يلتزم انه اذا قال صوموا الى الغروب وصرح بعدم ارادة
المفهوم بان قال انما اريد منطوق هذا الخطاب ولا اريد مفهومه او قال وصوموا من الغروب الى الصباح
مثلا كان متجوزا بالخطاب الاول ولم يرد حقيقته من حيث انه لم يرد به تمام معناه وقوله لا قائل به ممنوع
كيف وقد قال في النهاية ما نصه تقييد الحكم بغاية مثل صوموا الى الليل يمنع ظاهرها من ثبوت الحكم
بعدها لان معناه صوموا صوما غايته الليل واخره ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصوم بعد الليل اذ
لو وجب ان يصوم بعد ذلك خروج الليل من ان يكون طرفا وصار وسطا للصوم ويمكن ان يدل دليل على
خلاف ظاهر الغاية فيوجب صيام قطعة من الليل فيدل ح على انه سمى الليل طرفا للصوم مجازا والفاضل
العميدي بعد ان ذكر احتجاج النفاة بعدم اللزوم الذهني وبامكان شمول الوجوب لهما لعدم المانع
من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا اجاب بالمنع من عدم اللزوم اذ لا يمكن تصور
الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل وبان امكان شمول الوجوب لهما بورود
خطاب اخر لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها قال ولو صرح بان
المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوز
يدعي استحالة وقوع هذا المفروض او يقول ان المراد بالحكم الثاني غير الاول وان تماثلا لفظا حتى يصح الامر
به مع النهي عن الاول المدلول عليه بالمفهوم واما الاعتراض الثاني فالجواب الحق فيه ان انتهاء الوجوب و
انقطاعه المدلول عليه بالى يستلزم انتفاءه عما بعد الغاية وليس عينه سلمنا ولكن المنطوق والمفهوم
اصطلاح فالمنطوق ما كان حكما لمذكور والمفهوم ما كان حكما لغير مذكور واداة الغاية وان دلت على
نفي وجوب الصوم ولكن المحكوم عليه بذلك اعني الليل مثلا لما لم يكن مذكورا كان مفهوما واقصى امرها ان
تكون كانها قوله والشيخ الطوسي قال بحجية مفهوم الصفة لا اعرف من ابن جاء بهذا للشيخ والشيخ
رح بعد ان حكى الخلاف ونقل الفصل الذي عقده السيد بتمامه وعلل ذلك باشتماله على ما يصلح متعلقا
للفريقين لم يزد ان قال ولي في هذه المسألة نظر ولعله اخذ ذلك من قوله في العالم وهو الظاهر من كلام الشيخ
وقد رايت ان لا ظهور ايضا اللهم الا ان يكون صرف قول الشيخ ولي في هذه المسألة نظر الى كلام السيد رح
نعم حكى العلامة عن الشيخ رح انه احتج بمفهوم قوله ع كل ما يؤكل لحمه يشرب من سؤره ويتوضأ منه على عدم

جواز الشرب والتوضي بسؤر ما لا يؤكل لحمه ورد عليه فلعل المص اخذ من هذا ونحوه قوله ومال اليه الشهيد
وذلك انه قال في الذكرى واقسامه اى اقسام المفهوم كثيرة الوصفي والشرطي وهما حجتان عند بعض الاصحاب
ولا باس به اه قوله والظ ان من قال بمفهوم الصفة الخ قد سمعت حكاية العضدي القول بمفهوم
الشرط عن كل من قال بمفهوم الصفة وبعض النفاة والقول بمفهوم الغاية عن كل من قال بمفهوم الشرط
وبعض النفاة قوله والاخرين في معناه قد سمعت قول الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص
راجعة الى الصفة وكذلك قال السعد ورايت تمثيل البصرى للصورتين الاخيرتين من دلالة الوصف بالشرط
والعدد قوله واما الالتزام الخ انت تعلم ان الملزوم في صوموا الى الليل ليس هو صوم النهار بل الصوم الذى
نهايته واخره الليل ومعلوم ان تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل لا ينفك عن تصور اللازم عدم
في الليل نعم يتم هذا على ما يدل عليه من ان المعنى صوموا في قطعة من الزمان اخرها الليل وسياتيك
ما فيه عند الكلام على احتجاج صاحب المعالم قوله فان قلت نحن ندعى الخ قد عرفت في الكلام على الثالث
من متعلقات النفاة ان مثبتى المفهوم يدعون ان بين انشاء حكم المذكور مقيدا بالغاية او بالشرط او با
لوصف او بغيرها من القيود وبين سلبه عن المسكوت عنه تلازما عرفيا بينا بمعنى ان اهل العرف متى
شاهدوا الانشاء على هذا الوجه وسمعوا الخطاب على هذا النحو عقلوا منه نفى الحكم عن المسكوت عنه
ولذلك قالوا ان الدلالة لفظية وانه مفهوم من الخطاب واى لزوم ابين من ملازمة المفهوم للمنطوق اولسنا
متى عقلنا المنطوق عقلنا المفهوم وباب المقدمة وان شاركه في التلازم لكن بينهما فرق وذلك ان التلازم في باب
المقدمة انما هو بين النسبتين في الخارج اعنى الوجوبين وجوب المقدمة ووجوب ذيها اى متى كان ذو المقدمة
على صفة الوجوب كانت المقدمة كذلك لا باعتبار دلالة الخطاب والفهم منه اذ لا تلازم بين فهم وجوب الشيء
من الخطاب وفهم وجوب كل ما يتوقف عليه وان بعد فان كثيرا من المقدمات لا يخطر بالبال فضلا عن وجوبه وباب
المفهوم على العكس لما عرفت من التلازم بين المنطوق والمفهوم في دلالة الخطاب والفهم منه مع انه لا تلازم بين ثبوت
الحكم للمذكور وانتفائه عن المسكوت عنه في الخارج اصلا ومن هنا اتضح لك الجواب عن قوله اذ لا ملازمة بين وجوب
صوم النهار الخ فانه ان اراد في الخارج سلمنا ولا يضرنا لانا انما نريد في الفهم والادراك وان اراد في الدلالة والفهم
منعنا ذلك فانا نجده عيانا فان قلت ما سلكنا فلا نسلك في المقدمات القريبة كقطع المسافة في الحج وقبض
السكين والحز في الذبح وامساك القلم والقرطاس في الكتابة والخروج من الدار في اشتراء اللحم ونحو ذلك فانها
ملازمة في الفهم والادراك ايضا قلت لم يجئ هذا من دلالة اللفظ بل من التلازم الخارجي وقرب ما بينها حتى صار
بحيث متى تصور احدهما تصور الاخر بل كاد يكون المجموع هو المعنى فان اهل العرف كادوا يعقلون من الحج قطع
المسافة واداء المناسك ويزعمون ان الحج عبارة عن المجموع وكذا الذبح عبارة عن القبض والحز وفرى الاوداج و
الكتابة عبارة عن الامساك والغمس وتحريك القلم في الطرس وهكذا فان تم هذا لم يكن من باب المقدمة وبالجملة
فوجوب المقدمة انما يجيء من الملازمة الخارجية لا من نفس الخطاب حتى لو تصورنا ان انسانا يوجب هذا قلنا انه
ما يوجب جميع مقدماته وابن هذا من دلالة الخطاب فاعرف هذا قوله بوجوه ضعيفة اقواها الخ قد عرفت
ان فيها ما هو في اعلى درجات القوة بعد تبادر المعنى وانسباقه من الخطاب وفهم اهل العرف مؤيدا بفهم الائمة المتقنين
للعرب العرباء وبقاء الخطاب بلا فائدة بل لزوم الاستهزاء من مهمز او مغمز وهذا الذى زعم انه اقواها عددناه من
المؤيدات على انه وجيه اذا لم يعد مع التبادر ولسنا نتعلق في تعيينه باصالة العدم كما زعم ليرد الاعتراض بدعوى
التساوي ولزوم الترجيح بلا مرجح كما سيذكر في الجواب بل نقول انما يصار الى شيء من الفوائد الاتية عند قيام القرينة
المعينة لمخالفتها للظاهر فاذا لم تقم قرينة على شيء منها تعين المصير الى هذا لانه هو الظاهر ثم يجرى على من عده

كلام في الفرق بين التلازم في باب المفهوم وباب المقدمة

في الوجوه

في الوجوه ثم عد التبادر انه انما يتم بالتبادر فلا وجه لعدهما وجهين لكن القوم ذكروه ولم يذكروا التبادر في
الوجوه فلا يتجه عليهم ما ذكر قوله الاول الخ لا يبعد ان يكون الغرض من الوصف في الاية هو التهيج
واثارة الحمية في الاجتناب بانهن في الحجور كسائر الاولاد افينكح الرجل بناته قوله او يكون الغرض
بيان ذلك لمن له السائمة هذا مثال للحادثة المخصوصة اى واقعة بعينها فكان قد قال في غنمك زكوة
وبالجملة ليس الحكم على الكلى بل على جزئى مخصوص قوله الى غير ذلك من الفوائد الخ كان يكون بينه
بطريق اخر او ان المتكلم انما خطر بباله احد القسمين دون الاخر او ان احدهما يدل على الاخر بطريق اولى
كما في قوله تعم ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع مع الغناء بطريق اولى او ان المذكور
هو محل الاشتباه ويبقى المسكوت عنه على حكم الاصل كان يقول ليس في السائمة زكوة وذلك لان مؤنة
السائمة لما كانت اخف كان احتمال الوجوب فيها اقوى فخص بالذكر او ليجهد المكلف في استخراج الحكم من
الدليل بان يستنبط من التنصيص على المذكور عليه الوصف المشترك بينه وبين المسكوت عنه فيجد عليه في
الحكم بناء على حجية القياس فيحصل له ثواب المجتهدين هذا ما في النهاية وغيرها كالشرح العميدى وهى
كما ترى لا تعد عند اهل العرف فوائد اللفظ ولئن كان فيها ما يعد فهو بمعزل عن الظاهر لا يصار اليه الا
بقرينة ومن هنا يظهر ان نسبة هذه الفوائد الى المخالفة في الحكم لنسبة المعانى المجازية الى الحقيقة و
يتضح وجه قولهم فالمخالفة الخ على ان هذه الاحتمالات كلها ما ذكر المص منها وما لم يذكر انما تجرى في الوصف
دون الغاية والشرط فكيف ينهض ذلك في نفى المفاهيم كلها قوله الجواب الخ دعوى التساوى
بين هذه الامور مكابرة على الوجدان واعظم من ذلك دعوى رجحان كون المصلحة في عدم الاعلام كيف
والناس مكلفون بما ينساق من الخطاب والا فاحتمال التقية قائم في المناطيق ايضا فتهمل لذلك واعجب
من هذا ما خطر ببال السيد الشريف من ان منشأ دعوى التبادر من بعض ائمة اللغة وانكار اخرين هو ان الاول
اتفق له في تتبعه ان راى التراكيب التعليقية التى دل الدليل او القرينة على ارادة الفائدة المتنازع فيها
منها اكثر مما دل على ارادة غير تلك الفائدة منها فاعتاد ذهنه بها فاذا راى الخالية منها تبادر ذهنه الى
ما اعتاده والثانى تتبع جميع الموارد او اكثرها فراى تلك الفائدة كغيرها فانكر التبادر وقال ان نسبة
هذه التراكيب الى الفوائد كنسبة المشترك الى معانيه عند عدم القرينة كيف لا ومثبتى المفهوم وهم الاكثرون
انما صدروا بدعوى التبادر عن الوجدان فانهم من اعاظم اهل العرف وهذا امر لا يختلف فيه الناس على
اختلاف طبقاتهم وتباين لغاتهم وليس مما يتغير بتغير اللغة كما لا يخفى ومن نفاه منهم قصر نفسه على صريح
الخطاب ولم يراع اشعار التقييد بالتقييد اما لعدم احتفاله به فلم يعتمد عليه في الاحكام او انه انما راعى
ما جاء عن الشارع من ذلك من الخطابات فوجدها صنفين وله في ذلك طريقة معروفة لا يعدل عنها وكلما
وجد الكلمة مستعملة في معنيين زعم انها مشتركة بينهما الا ان ينعقد اجماع على كون احدهما مجازا واعجب من ذلك
كله ما حكاه عن الشيخ الحرم من ان التتبع قاض بان البلغاء قد يقصدون بالشرط المفهوم وقد لا يقصدون
قال وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وتسعة وعشرين اية لم يرد منها مفهوم الشرط وما يرد منه لا يكاد
يبلغ ذلك فكيف يوثق بارادة المفهوم ومعلوم ان استدلاله على النفى انما هو بكثرة مجيء الشرط غير مراد منه
المفهوم بل بعدم ارادته في الجملة وانت خبير بانا اذا تتبعنا كلام البلغاء وجدنا المجاز لعله اكثر من الكثرة بل
لا يكاد يقصر عن الحقيقة لا بمساواته لما اريد بل قال قائلون انه اكثر افترانا نجعلهما لذلك سواء بل نقطع
في كثير من انواعه كالعمومات بغلبة المجاز حتى قال قائلهم ما من عام الا وقد خص واستعمال الشرط بغير
المفهوم من هذا الباب فانه نوع من التجوز والتسامح كالعام المخصوص على ما حققنا ولما كان لسان الكتاب

المجيد داعيا الى الله تعالى ترغيبا وترهيبا اقتضى المقام غالبا التهيج والالهاب بالشرط كقوله تعم في غير موطن ان كنت من الصادقين ان كنتم تعلمون ان كنتم تتفكرون ان كنتم تعقلون ان كنتم تحبون الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وان كنتم موقنين وان كنتم مؤمنين في مواطن كثيرة ولعل المواطن التى احسبها علينا الحر الكثرها من هذا الباب فننكر دلالة الخطاب على المفهوم في قوله واذا اراد شيئا قال لركن فيكون واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا وان شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ومن يقتل مؤمنا واذا تطهرن فاتوهن واذا قضيت الصلوة فانتشروا لعلنا نتبع السحرة ان كانوا هم الغالبين ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين الى غير ذلك مما لا يكاد يخفى فهمه على ذى مسكة من دون لحاجة الى مراعاة قرينة لئن قال في النهج فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون فات به ان كنت من الصادقين رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وان كثرا وزاد مع ظهور القرينة كلا بل الخطاب يبنى على ما ينساق منه عند الاطلاق ثم لا يلتفت الى كثرة التجوز فيه اوقلته وبالجملة فهذا الباب مما لا يكاد يلتبس بغيره لبعض الى الاجمال ولهذا لم يعد في الفوائد فكيف يلغى المفهوم لمكانه مع عدم احتماله على انه عند التحقيق يرجع الى التعليق ومراعاة المفهوم ايض **قوله** واحتج صاحب المعالم الخ هذا الاحتجاج مما لهجت به السنة الائمة كالعلامة وغيره ثم ان هذا المعنى الخبرى ليس بالذى وضع الخطاب للدلالة عليه وانما هو تبعى جاء من دلالة الى على الغاية متعلقة بما دل عليه الامر من الحدث على ما هو شان ساير الحروف والظروف المتعلقة بالافعال وما يجارىها من الاسماء وعلى هذا فالوجه اخر الصوم الواجب مجيئ الليل لانها لم تتعلق بما دل عليه من الايجاب بل بالحدث كما عرفت نعم يجيئ ذلك بالتبعية فان ما يكون اخر الصوم الواجب يكون اخر الوجوب للصوم وفي التهذيب معنى صوموا الى الليل صوموا صوما اخره الليل وفي النهاية غاية الليل واخره وانما وقع ما في المعالم في المختصر وشروحه الا ان المثال الذى ضربه فصوموا الى ان تغيب الشمس **قوله** بل معناه الخ ليت شعرى كيف صح له ان يزعم ان ذلك معناه وهو يرى ان التعلق انما هو بالحدث انما يكون ذلك معناه لو كان تعلقها بالزمان ومعلوم لدى كل احد ان التعلق في الافعال الظاهرة الدلالة على الزمان كالماضى والمضارع انما يكون بالحدث فما ظنك بالامر الذى جاءت دلالته عليه من التاويل بما يدل اعنى كون افعل بمعنى لتفعل **قوله** فقول القائل صوموا الى الليل الخ اذا استفيد ذلك منه فقد دل على ان الصوم الذى وجب به اخره الليل وذلك يستلزم عدم وجوبه في الليل فكان هذا الخطاب دالا على عدم وجوبه في الليل بالاستلزام وهو الذى يقوله مثبتوا المفهوم وكانه لم يرد بالصوم حقيقته وانما اراد زمانه اى الزمان الذى دل الخطاب على ايجاب الصوم فيه اخره الليل اى هذه المدة المحدودة ولا ريب ان هذا لا ينفع الخصم في دعوى اللزوم لما عرفت ان ايجاب الصوم في مدة محدودة او علم ايجابه لا يستلزم المنع منه فيما بعدها الا من جهة مفهوم اللقب والاقتصار على الذكر وليس الكلام فيه **قوله** وقوله في بيان اللزوم الخ هذه مناقشة في استلزام ما ادعوه من المعنى الذى انكره للمفهوم وذلك انهم بنوه على كون قوله الى الليل صفة للصوم حيث اشار بقوله اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل الخ الى ان المعنى صوموا صوما اخره الليل وانت خبير بان المستدل لم يرد بقوله الصوم المقيد الوصفية الحقيقية وان الجار صفة للصوم كما ظن المص وانما اراد ان يبين ان وجوب الصوم المحدود بمجيئ الليل يستلزم تصوره تصور عدم وجوبه في الليل لزوما بينا وانه لكذلك ليت شعرى كيف صح له ان يتوهم على صاحب المعالم وغيره من المحققين ما لا يخفى فساده على اقل الطلبة مع تصريحهم بارادة ما قلناه ولا اقل من الظهور انما ذهب الى دعوى الوصفية من زعم ان الغاية

تحديد

تحديد للزمان وان المعنى صم في هذه المدة التى اخرها الليل ثم لما بنى على انه انما اراد الوصفية اعترض عليه ثانيا بانه مما ينكر مفهوم الوصف فلا لزوم اصلا فكان حاصل ما اجاب به المص في هذا المقام ان تمنع اولا ان تكون الغاية تحديدا لوجوب الصوم بل لزمانه فلا يدل على حكم ما بعده ثم بعد الغض عن ذلك منع ان يكون تحديد الصوم مستلزما لعدمه فيما بعد وكلاهما خطأ فان كون الغاية تحديدا للصوم وبيانا لنهايته حسبما يقتضيه تعلق الجار بالفعل من بديهيات اللغة والعرف والا فلا معنى للتعلق واقتضاء ذلك لعدم التكليف فيما بعد الغاية حسبما ينساق من نحو انتظره الى الغروب وكلاه الى الصباح واركب الى اخر الفرسخ وانتفع به الى اخر الشهر ونحو ذلك مما يعقله اهل العرف بالبديهة ويدركونه بالوجدان ومجيئ تحديد المدة والمسافة بالغاية تبعا لا يمنع من ارادة ذلك من الخطاب ودلالته عليه نعم لو دل على تحديدهما بها بالخطاب الموضوع لذلك كان يقال صم في المدة التى اولها الطلوع واخرها الغروب واركب في هذه المسافة لم يقتضى المنع فيما بعد الغاية ومن الغريب ان السيد الشر استصوب الثانى وذلك انه بعد ان اعترض في الاول بانه مجرد دعوى لا شاهد عليها قال والصواب في الجواب كما يظهر من كلام المص هو تسليم ان منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا مستلزم لان يكون الايجاب المفهوم منه مرفوعا الى الليل وان يكون هذا الخطاب غير متعلق به ولازم ذلك ان لا يعلم ان الصوم الليل هل هو واجب بدليل اخر ام لا لان المتكلم حكم بتوسط هذا المنطوق على عدم وجوب صوم الليل حتى يكون هذا الحكم منصوصا عليه بالدلالة المفهومية هذا كلامه وهو كما ترى فانه ان اراد ان هذا الخطاب مع دلالته على ان منتهى الوجوب هو الليل لا يستلزم عدم الوجوب في الليل كما هو ظ المص بل صريحه فتلك المكابرة والا لم تكن النهاية نهاية وان اراد ان التقييد بالغاية لا يدل على ان الليل هو النهاية كما هو ظ الشر فضرورة اللغة على خلافه **قوله** واحتج ايض الخ يعنى صاحب المعالم ونصه ما حكاه الى قوله قطعا ثم قال بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايض هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا وضممنا الى ذلك مقدمة سبق التنبيه عليها وهى اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة والسبب في هذه الضميمة ان النزاع في ثبوت المفاهيم لغة ولم يستكشفوا باصل العدم عرف زمانه صم وذلك بان يقال هو دال في عرفنا فليكن في عرف زمانه كذلك لاصالة عدم التغيير مع ان الغرض انما هو تنزيل كلامه صم لان تنزيل كلامه في ساير الالفاظ يرجع الى قاعدة واحدة اجماعية وهو انه يجب تنزيله على اللغة الا ان تعرف له تجدد اصطلاح فبعد اثبات اللغة على وفق العرف لا كلام في التنزيل انما الكلام حيث يختلفان فهل المقدم اللغة او العرف وذلك لتعارض الاصلين وحاصل هذا الاستدلال ان اهل العرف يعقلون من نحو هذا المثال ما يعقلون من قولهم الشرط في اعطائه اكرامك بل قد يقال ان ذلك اشيع لكثرة دورانه بخلاف لفظ الشرط وبالجملة لا فرق الا بان المعنى في الشرط اسمى ملحوظ قصدا وبالذات وفي الاداة حرفى كما في من ولفظ الابتداء فاندفع ما اورده المص بقوله ولا يخفى الخ وكانه ظن ان صاحب المعالم الخ دعوى جريانه مجرى الشرط في اعطائه اكرامك من تسمية ما بعد الاداة شرطا فاعترض بان لكل لفظ معنى ولا يدور على التسمية شيء والكلام انما هو في الاداة كان ونحوها لا في لفظ الشرط وحمل احدهما على الاخر قياس لمجرد التسمية وهى لا تصلح جامعا مع انه قياس في اللغة نعم يتوجه ان كلام القوم فيما هو اعم فان اراد بالتمثيل ما يتناول نحو ان جاءك فاعطه مما استعملت الاداة فيه للتسبيب منعنا فهم ذلك من التسبيب وانما يعقلونه من التعليق الا ان يدعى ان المعنى في التسبيب السببية في الاعطاء والمجيئ حسبما مر **قوله** مع ان ادعاء التبادر الخ ان كان منشأ هذا النظر من الشك في ان تعريف المبتدا باللام مفيد للحصر فذلك مما قرره ائمة المعانى ولم يختلف فيه اثنان وتتبع استعمالات البلغاء شاهد صدق

مع انه رح انما ادعى ذلك في العرف ونحن نعقله بالوجدان وان كان من الشك في بلوغ ذلك الى حد التبادر
ويجوز ان يكون بحسب المقام فالوجدان على خلافه على انا قد نقول ان لخصوص هذا التركيب اعنى قولنا الشرط
في كذا الكذا خصوصية لا نجدها في غيره وكيف كان فلا ينبغي ان يشك في دلالة مثل **قوله** ثم لا يذهب
عليك ان ثمرة الخلاف الخ المص بعد ان انكر حجية المفاهيم اخذ ينقض منها ويثبط عنها ويقول انه على
القول بالحجية ولا طائل تحت اثباتها في الغالب لان الثمرة انما تظهر حيث يكون المفهوم مخالفا للاصل ولا
يكون كذلك الا اذا كان المنطوق موافقا وهو خلاف الغالب واما اذا كان المفهوم موافقا فالتعلق بالاصل
كاف ولا حاجة بنا الى التعلق بالمفهوم وظهور دليل اخر زائد على الاصل ليست بتلك الثمرة التي يعتد
بها ويسهل في جنبها تكلف مؤنة النزاع فيه الحجاج وانت تعلم ان الثمرة في الموافق غير منحصرة في ذلك
بل هي ظاهرة في التعارض وهو في اخبارنا اكثر من ان يحصى **قوله** وكان المفهوم في هذا القسم لما كان
مركوزا في العقول بسبب موافقته للاصل الخ يقول لا يغرنك ذهاب الاكثرين الى القول بالمفهوم فلعله لشبهة
دخلت عليهم وذلك انهم لحظوا هذا القسم اعني الموافق للاصل لانه هو الغالب والامثلة الدائرة فيما بينهم
منه فوجدوا نفوسهم تحكم به فظنوا ان ذلك انما جاء لحق التقييد وانه متبادر منساق منه الا المكان المواضعة
فحكموا به على الاطلاق فيما وافق وما خالف ولم يعلموا ان ذلك انما جاء من خصوص الموافق للاصل
لما ركن في النفوس من الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكان هذا الكلام منه دفع دخل وابداه السيد الشرح بان
خفاء اللزوم العقلي او العرفي على كثير من العقلاء واهل العرف الواحد قرنا بعد قرن الى قريب من الف سنة
بعيد جدا الا الشبهة من النافي او المثبت لكنه ذكر فيما سلف ما يدل على ان الشبهة من المثبت وقد حكيناه ونحن
نقول كيف يتوهم على اكابر المحققين عدم الفرق بين الاصل وبين ما ينساق من التقييد مع ان دلالة التقييد
على ذلك وجدانية حسب ما نشاهد والشبهة انما كانت من النفاة الذين هم الاقلون اما لانهم وجدوا
الخطاب المقيد يستعمل مع ارادة المفهوم وبدونه فذهبوا الى الاشتراك او لانهم استضعفوا مثل هذه
الدلالة فلم يختلفوا بها في الاحكام **قوله** واحتج بعضهم الخ هذا ما ذكرناه في حجج المثبتين لمفهوم
الوصف ثانيا وحاصله ان تعليق الحكم في المقامين يشعر بان كلا من الشرط والوصف علة وهذا مما لا كلام
فيه حتى اشتهر فيما بين نفاة القياس استتباع العلة التي يشعر بها التعليق للحكم المعلق عليها لان الاشعار
بالعلية عندهم بمنزلة التنصيص عليها واذا ثبت كونها علة للحكم اقتضى انتفاؤها انتفاء الحكم المعلل
بها قضاء للعلية وجواز تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة من حيث ان العلل ههنا علامات لا مؤثرات
وح فيجوز ثبوت الحكم مع انتفائها لعلة اخرى يندفع باصالة العدم ويتوجه عليه اولا ان الاشعار انما
يتحقق في الوصف المناسب والكلام فيما هو اعم اذ النزاع في ان تقييد الحكم بالشرط او الوصف كيف كان
هل يقتضي انتفاءه عما خلا عن القيد ام لا وثانيا ان قضاء حق العلل الشرعية بعد ثبوت العلية الكلية
انما يكون باستتباع الحكم بحيث كلما تحققت تحقق لا باقتضاء انتفائها الانتفاء فان ذلك حق العلل
المؤثرة لا العلامات والمعرفات وثالثا ان الكلام في استفادة حكم المفهوم من المنطوق بواسطة التقييد
بالشرط او الوصف لا بواسطة اصل العدم واين هذا من دلالة المنطوق بالالتزام كي يعد في المفاهيم
اللهم الا ان يقال ان هذا طريق اخر للدلالة على حكم المفهوم غير التقييد **قوله** والجواب الخ حاصل القياس
ما تعلق به في الرد امران احدهما ما اشار اليه بفرض التسليم ومحصله انه لا تنصيص في الخطاب على علية
الشرط او الوصف كما هو المفروض اذ اقصاه الاشعار بها فتكون مستنبطة وهي غير معتبرة في بناء الاحكام
كما لا تستتبع الحكم كذلك لا يقتضي انتفاؤها انتفاءه الثالث ما اشرنا اليه فيه في الثاني من ان
هذا

هذا اثبات لحكم المسكوت عنه باصل العدم وليس الدال هو المنطوق بالاستلزام كما هو المدعى وحاصله
بعد تسليم الاول انا لو سلمنا اعتبار العلة المستنبطة في الاحكام معلوم ان هذا لا يتم الا بالتمسك باصل
العدم وح فنقول ان هذا دليل صحيح لرجوعه الى اصل البراءة لكنه ليس من المفهوم في شيء وبهذا يندفع
ما اورده السيد الشرح عليه واستقربه من ان تسليم اعتبار العلة ههنا ينافي رجوعه الى اصل البراءة اذ لا معنى
لاعتبارها الا ادعاء ان انتفاءها قاض بانتفاء الحكم المعلل بها وفي عبارته اغلاق وذلك لانه انما اراد
به الاعتبار في بناء الاحكام في الجملة ويتوجه عليه في الاول ان العلة المشعر بها عندهم بمكانة المنصوصة وان
قضية كلامه انها لو كانت منصوصة لكفى ذلك في اقتضاء انتفائها انتفاء الحكم المعلل بها وهو في حيز
المنع لجواز تعدد الاسباب الجعلية والعلامات واقصى ما يقتضيه النص على العلة استتباع الحكم انما يقتضي
بنفيها نفي الحكم اذا كانت مؤثرة كما عرفت الا ترى انه اذا قال حرمت الخمر لاسكارها ويجلد الزاني لزناه
اقتضى التنصيص على العلة انتفاء التحريم عن غير الخمر والجلد عن غير الزاني كلا وفي الثاني انه لا دخل لعلية
هذه العلل في انتفاء الحكم انما يقتضي ثبوتها الثبوت وعلى هذا فكيف يكون الاستدلال به صحيحا بل يتمحض
الاستدلال باصل العدم ان كان حكم المسكوت عنه موافقا للاصل ثم التعلق في نفي الحكم عنه باصل البراءة طريق
اخر تارة تقول الاصل عدم تحقق علل وجوب الزكوة في المعلوفة فلا تجب واخرى الاصل براءة الذمة من اخراجها
منها فلا يجب **قوله** الخامس في القياس الخ القياس في اللغة التقدير اعني استعلام القدر يقال قاس
الثوب بالذراع والارض بالقصبة والمساواة يقال فلان لا يقاس بفلان اى لا يساوي والباء في الاول للالة وفي
الثاني للالصاق وقولهم قياس النعل بالنعل من الثاني دون الاول اذ لا يراد استعلام قدر احديهما بالاخرى
بل جعل احديهما مساوية للاخرى وذلك حين توضع عليها وتقطع وظن قوم انه منهما ولعلهم ارادوا بالتقدير
جعل احديهما بقدر الاخرى لا استعلام القدر فيرجع الى الثاني دون الاول واما في الاصطلاح فالمعروف بين
الفقهاء والاصوليين على اختلاف كلمتهم في تحديده انه عمل من اعمال المجتهد قال الشيخ في العدة هو اثبات
مثل حكم المقيس عليه للمقيس وحكى عن بعضهم انه اثبات حكم الاصل في الفرع لعلة جامعة بينهما وقال القاضي
هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وعن
ابي الهاشم انه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وعن ابي الحسن انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في
علة الحكم وعن بعضهم فيما حكى الغزالي انه رد الشيء الى الشيء بجامع وعن ما حكى ايضا اعتبار فرع باصل بجامع
وعن اخرين بذل الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع وقال العلامة هو تعدية الحكم المتحد من الاصل
الى الفرع لعلة متحدة فيهما كذا وقال اخرون غير انهم قالوا تسرية الحكم وقال صاحب المعالم هو الحكم على
معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم الى غير ذلك وهو الذي نحكم به موارد استعمالاتهم
فيما بينهم كقاسه عليه يقيسه ومقيس ومقيس عليه الا ان يتاول لكن قضية كونه دليلا ومدركا فاما ان يكون
عبارة عما يبتني عليه الاثبات والحمل والتعدية والتسرية من التساوي بين الامرين فان المجتهد اذا وجدهما
متساويين اثبت حكم احدهما للاخر وعداه اليه محتجا بالتساوي لا دليل له سواه حتى اذا قيل له بما ذا اثبت هذا الحكم
قال بالقياس والذي يؤيد هذا ان الدليل دليل نظر فيه المجتهد ام لا وليس ذلك الا التساوي ولو كان من عمله لدار
مدار نظره ولذلك عدل صاحب الاحكام عما عليه الجماهير وعرفه بذلك فقال بعد ان ذكر تعريف القاضي
واورد عليه ما اورد والمختار في حد القياس انه عبارة عن الاستواء بين الاصل والفرع في علة حكم الاصل وتبعه على
ذلك ابن الحاجب والعضدي وعليه جرى العميدي رح حيث اعترض على العلامة رح وقال انه تعريف بالغاية وحمل
للغاية نفسها وفيه ان القياس مصدر قاس وهو متحد لغة وعرفا على ما نطق به موارد استعمالاته تركا

كتابخانه آستان قدس
ویژه‌خطی

سمعت ولبس ذلك الا الحمل والتسوية لا الاستواء فان ذهبت تقول اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح قلنا
والاصطلاح ابضا على هذا كما تنطق به تعريفاتهم واستعمالاتهم قال السيد واعلم ان القياس وان كان من ادلة
الحكم مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته منبئ عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة
محل نظر وربما فرقوا بين الدليل والمدلول بناء على المشهور بان المراد بالحمل الذي هو الدليل وجوب
التسوية في الحكم وبالمدلول ثبوت الحكم في الفرع وتوضيحه ان التسوية بين الامرين في الحكم تجب في نفس
الامر لمكان الجامع ثم يسوي المجتهد بينهما باثبات حكم احدهما للاخر وفيه ان وجوب التسوية قاصر فيه و
عليهما ورد على الامدي والوجه الجواب بان القياس والدليل هو الطبيعة التي عرفناها بالتعاريف المختلفة
الالفاظ المتقاربة المعاني والمدلول هو هذا الحكم الخاص كحرمة النبيذ مثلا وامتن من هذا المدلول
هو هذه التعدية الخاصة اعني تعدية الحرمة من الخمر اليه والحمل الخاص اعني حمل النبيذ عليها في التحريم وبالجملة
الكلي والجزئي حتى اذا قلنا دليلنا على تحريم النبيذ القياس كان معناه انه قياس والقياس حجة اي دليلنا
انه جزئي من ذلك الكلي الذي قامت عليه الحجة لكن على هذا يكون الدليل في الحقيقة ما دل على حجيته الا انه
لما اشتهر الاخذ به وشاع استعمال هذا الاسم في اثبات الاحكام صاروا اذا سئلوا عن مدرك الحكم يستندون
اليه اي ان هذا جزئي من ذلك الكلي الشايع وهذا كما قلنا فيما عداه فتسميته رابعا من الادلة العقلية اعني الاخذ
بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر انه ليس هو الدليل في الحقيقة وانما الدليل البراءة الاصلية لكن لما اشتهر
الاخذ بالاقل عند الشك في الزايد وشاع اطلاق هذا الاسم صاروا يتعلقون به ويستندون اليه حتى كانه هو
الدليل ثم جميع هذه التعاريف صالح للتعريف الا ما حكينا عن ابي هاشم لصدقه على الحمل بالاجماع وعن
بعضهم من انه بذل الجهد لصدقه على كل استنباط ولا دور في الاول اذ المراد ذات المقيس والمقيس عليه وصفهما
وبذلك يندفع ما يحيل على الثاني ونحوه من ان الفرعية والاصلية انما تتحقق بالقياس بل قد يدعى ثبوت هذه
الاوصاف في نفس الامر لمكان التساوي فلا اشكال ومراد القاضي بقوله في اثبات الحكم لهما قيد المعية
ولم يرد لكل واحد منهما فان الحكم في الاصل وان كان ثابتا قبل الحمل الا ان اثباته لهما معا بحيث تتحقق
التثنية انما يكون بالحمل ثم عليه ان قوله بجامع كاف في التمييز فلا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد وذكر اقسامه
فانها غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار انها جامع والا فتخصيص هذه الاقسام بالذكر دون انقسام
الحكم في المقامين الى الاقسام الخمسة تحكم والمراد بالحكم المصطلح عليه لا حكم النفس فلا يرد ان النفي داخل فيه
ولا ينتقض عكسه بكل ما اخذ فيه الحكم من الحدود وبالقياس المثبت للصفة وذلك كما اثبتوا الصفات الزايدة
لله تعالى قياسا على الشاهد لان الحق الذي عليه المحققون عدم جريانه في غير الاحكام الشرعية لان ادلته ان تمت
فانما تتم فيها وان خالف بعض ائمة اللغة فاجريه في اللغات وكثير من المتكلمين فاجروه في الافعال والصفات على ان
الكلام في مدارك الاحكام وح فلو فرض جريانه في غيرها قلنا انما نعرف ما هو مدرك لها حتى كانه قيل المدرك الذي
هو القياس كذا وكذا ثم الجامع قد يكون حكما وقد يكون صفة نفيا واثباتا كما تقول الكلب نجس فلا يصح بيعه
كالخنزير والنجس المغسول بالخل ليس بطاهر فلا تصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن او النبيذ مسكر فيكون حراما
كالخمر والصبي ليس بعاقل فلا يحلف كالمجنون والمصنف رحمه الله جرى في تعريفه على طريقة الاكثرين وقد اجاد ومراده بكون
ثبوت الحكم بتلك العلة ما يعم النص والمستنبط ليتناول القياس المنصوص العلة هذا وربما اطلق الفقهاء اسم
القياس على عكس هذا ويسمونه بقياس العكس وذلك كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر
لم يكن بشرط له بنذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا له في نفس الامر لم تكن شرطا له بنذر
الاعتكاف مصليا فان فيه اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم فان الاصل هو الصلوة والفرع هو

الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد
افترقا في علة الحكم لان علة حكم الصلوة التي لاجلها لم تكن شرطا للاعتكاف في النذر وكونه شرطا في نفس الامر بحيث
كلما كان شرطا في النذر كان شرطا في نفس الامر وكلما لم يكن شرطا في النذر لم يكن شرطا في نفس الامر ثم وجدوا
الصيام شرطا للاعتكاف في النذر فحكموا بانه شرط له ايضا في نفس الامر بحكم تلك الملازمة او انهم عقلوا من ذلك
كون الشيء شرطا للاعتكاف في النذر علة لكونه شرطا في نفس الامر ثم وجدوا العلة في الصوم متحققة فحكموا بتحقق
المعلول وكيف كان فاطلاق اسم القياس على هذا مجاز لا يطلق الا مضافا فلا يرد نقضا على حده ثم للقياس اربعة
اركان وهو ما اخذ في بيان ماهيته وذلك ان اركان الشيء ما لا يوجد الشيء الا بوجوده ولا يتحقق الا به ولما
كان الماخوذ في تعريفه هو الاصل والفرع والعلة والحكم كانت هذه هي اركانه وان كان مجموعها مغايرا له لانه انما
هو الحمل والتسوية على المشهور والتساوي على غيره لانه لا يتم الا بها اذ ليس كل تسوية او تساو بقياس بل تسوية الفرع
بالاصل في الحكم بالعلة وتساويهما فيه بسببه فكانت له اركانا ودعائم بها يقوم وعليها يعتمد وهذا كما قال اهل
البيان في التشبيه ان اركانه المشبه والمشبه به ووجه الشبه والاداة وان كان مغايرا لها لما لم يتم الا بها وتماوقع
في كلام بعضهم هيهنا ان هذه الاربعة اجزاء القياس ثم المعروف بين الفقهاء والذي يبتني عليه جميع استعمالات
هذا الباب ان الاصل هو المقيس عليه وهو محل الحكم المتفق عليه كالخمر مثلا والفرع هو المقيس وهو محل
الحكم المتنازع فيه كالنبيذ مثلا والعلة هي الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال والحكم
هو ما يراد اثباته بالقياس من الاحكام التكليفية او الوضعية كتحريم النبيذ فيه والوجه في تسمية الاول اصلا
والثاني فرعا مع ان اصل الشيء ما يبتني عليه الشيء والامر المتفرع هيهنا هو الحكم في المقيس وتفرعه انما
هو على الحكم في المقيس عليه فكان ينبغي على هذا ان يكون الاصل هو الحكم في المقيس عليه والفرع هو الحكم
في المقيس كما قيل هو ان الحكم في الاول مبتني على محله لاحتياجه اليه وعلى دليله اعني ما دل على ثبوته له فكانا اصلين
له واصل الاصل اصل فصح اطلاق الاصل على المحل كما عليه الفقهاء وعلى الدليل كما عليه المتكلمون وعلى الحكم كما
هو الاصل فان الكل اصول للحكم في الثاني اما ابتداء كما في الثالث او بواسطة كما في الاولين واما اطلاق اسم
الفرع على محل الحكم المتنازع فيه اعني المقيس فمجاز واطلاق اسم الحال على المحل ليس بالعزيز هذا ما عليه
الفقهاء وذهب قوم الى انه اسم للحكم فيكون حقيقة ولم يذهب هيهنا احد الى انه اسم للدليل لان دليل الحكم في
الثاني هو القياس وهو وان كان فرعا على المساواة بناء على انه الحمل والتسوية وبالجملة على المشهور وعلى
الجامع بناء على انه المساواة لكن الاتفاق على ان هذه الاربعة اركان القياس فلا يكون احدها عين القياس
فكانت المذاهب في الاصل ثلثة وفي الفرع اثنان وقد عرفت ان الاستعمال في كليهما على ما عليه الفقهاء
والذي حدا الفقهاء على ذلك ان الشيء غالب على امره من حكم او غيره فاذا اتصف امره بوصف صح اجراؤه
عليه وهذا كما تقول زيد هو الاصل في هذه الدولة وعمرو فرع هذا وقد اورد جماعة منهم العلامة ره
والفخر الرازي على الفقهاء ان اصل الشيء ما تفرع على الشيء ونفس الحكم المطلوب اثباته في المقيس كا
لتحريم في النبيذ ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يكن تفريع حرمة النبيذ
عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر مما شارك النبيذ في العلة امكن تفريع حرمة النبيذ عليه وعلى المتكلمين انا
لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي امكن ان نفرع عليه تحريم النبيذ ولو فرض ان النص ورد
على تحريم الخمر لم يكن تفريع لا بخصوصه بل على امر شامل له وللنبيذ لم يكن تفريع النبيذ على ذلك النص
تفريعا قياسا وعلى هذا فلا يكون النص اصلا للقياس ثم اختاروا ان الاصل احد الامرين اما الحكم
الثابت في محل الوفاق او علة ذلك الحكم وان الفرع هو الحكم في محل النزاع ثم ذكروا ان العلة في محل

الخلاف اصل للحكم لان ثبوته يعلم بها وفي محل الوفاق بالعكس فان العلة انما تستنبط بعد ثبوت الحكم فيه
ويتوجه على الاول ان الحكم في محل الخلاف وان لم يكن متفرعا على محل الوفاق الا انه لما كان متفرعا على الحكم
الثابت فيه وهو متفرع عليه كان اصلا له واصل الاصل اصل وعلى الثاني ان المتكلمين انما ضربوا النص
مثالا والمراد ان الاصل هو دليل الحكم في محل الوفاق سواء كان نصا او غير نص نعم يتجه على الاشاعرة
منهم ان النص عندهم نفس الحكم لان الحكم عندهم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين فكيف يكون
اصلا لنفسه وعلى ما اختاروه من ان الاصل احد الامرين انه يلزم ان تكون الاركان ثلثة او اثنين و
قد اتفقوا على انها اربعة وذلك انه بناء على ان الاصل هو العلة في محل الخلاف بالفرع هو الحكم فيه يلزم
ان يكون الاصل والفرع عارضين لمحل الخلاف ولا جامع ولا مجتمع فيه مع انهم يقولون هذا هو الاصل في
التحريم وذلك هو الفرع فيه لمكان الجامع فاين هذه الكلمة من تلك الدعوى وعلى القول بان الاصل
هو الحكم تكون ثلثة وقد عرفناك ان هذا جارى على الكلمة السائرة بين الناس على اختلاف طبقاتهم
وتباين لغاتهم يقولون فلان هو الاصل في هذه الدولة او الحكومة وهذا فرع عليه وان كان على ضرب من
المجاز وليس يجب في كل مجاز ان يرد على قائله ويعدل به الى الحقيقة وليطلب ما كساه التجوز من المحاسن
وعلى ما ذكروه من ان الحكم في محل الوفاق هو الاصل والعلة فرع ان توقف طلب العلة على ثبوت الحكم
لا يوجب افتقار العلة الى الحكم واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن نفس العلة
كيف والاحكام عندنا معللة بموجباتها وهي عللها على انه كثيرا ما تكون العلة منصوصة قوله
واختلف في حجيته الخ وقع الخلاف في القياس في مقامات احدها في ماهيته وقد تقدم الثاني
في جواز التعبد به الثالث في وقوع التعبد به شرعا فالاكثرون على الجواز عقلا بمعنى انه ليس في العقل
ما يحظر على الشارع ان يتعبد به الناس وذهب النظام وكثير من المعتزلة وغيرهم الى ان العقل يحيل
عليه ذلك وقال دود وبعض اهل الظاهر لا يجوز ان يقتصر الله تعالى بالمكلف على ادون البيانين
مع قدرته على اعلاهما فكان هذا متعلقهم في المنع ومن اصحابنا من ذهب اليه وغالى القفال وابو
الحسين فزعما ان في العقل ما يوجب على الشارع التعبد بالقياس ثم اختلف الاولون فاصحابنا
على المنع من وقوعه شرعا اى ليس في الشريعة التعبد بالعمل به وخالفونا على الوقوع وخص القاساني
والنهرواني الوقوع بمنصوص العلة ومفهوم الموافقة والحق ما عليه اصحابنا من نفي وقوع التعبد
به في الشرع وان كان يجوز ان يقع منه لكنه لم يقع بل جاء عنه ما يمنع من الاخذ به لنا على جواز التعبد
به انا لا نرى في العقل ما يحظر عليه ان يقول لنا كلما حكمت على امر بحكم واتفق لكم ان عرفتم علة ذلك الحكم
من حيث ان احكام الشريعة كلها منوطة بعلل واغراض غاية ما هناك ان منها ما يظهر ومنها ما
يخفى ثم وجدتم تلك العلة في امر اخر فاحكموا بذلك الحكم عليه الا ان يمنع منه مانع واقصى ما هنا يرجح انه
اكتفاء بالطريق الظني وليس باول قارورة لقد اكتفى به حيث قال لنا كلما جاءكم العدل بامر فاقبلوه
ولنا على المنع من الاخذ به في الشريعة طرق احدها انه طريق ظني وقد بينا انه لا يجوز سلوكه الا
بثبت ولم يقم دليل من كتاب او سنة متواترة او اجماع على جواز الاخذ به بعد التتبع البالغ كما قام في
خبر الواحد فبقى على اصل المنع الثاني ما استفاض من الاخبار بل تواتر عن ال محمد عم بالمنع من العمل به
خصوصا عن ابى جعفر وابى عبد الله ع فقد نقل ذلك عنهما المؤالف والمخالف وما زال امير
المؤمنين ع ينكر عليهم التهور في الفتيا والقياس في الدين حتى تواتر ذلك عنه وعد من مذاهبه الثالث
اجماع اهل البيت ع على المنع منه فقد تواتر ذلك عنهم وعرفوا به كما عرف ابو حنيفة بالاخذ به وان ذلك

من دينه

من دينه فاما ما وقع في بعض شروح المنهاج من ان الائمة من ال محمد ص اقروا القايسين على القياس محتجا
بما يحكيه عن ابى حنيفة من انه لقى الامام على الباقر ع في قبة من ادم بين الصفى والمروة فسلم عليه فرحب
به وسئله عن بعض المسائل فسكت ابو حنيفة يا بن بنت رسول الله ص سئلتك بالذى رزقك العلم
ان تجيبنى عن هذه المسائل الغامضة فاجابه عنها ولم ينكر عليه قوله لا اجد قياسا فروايته مرسلة عمن
يقول بالقياس فاين تقع من المتواترات التى شهد بها الصديق والعدو وان شئت فارجع الى ابن
الاثير في الكامل وانظر كيف يحكى انكار ابى عبد الله الصادق ع على ابى حنيفة والتشديد في ذلك و
الاعراض عنه والى الدميرى الشافعي في حيوة الحيوان فقد روى ما رواه الاملى في جامع الاسرار عن
ابى حنيفة انه قال جئت الى الحجام بمنى احلق راسى فقال ادن ميامنك واستقبل القبلة وسم الله
فتعلمت منه ثلث خصال لم تكن عندى فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك فقلت لمن قال لجعفر
بن محمد الصادق ع قلت اشاهد هو ام غائب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبنى وجاء
قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت عنده قلت له يا بن رسول الله لو
ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد ص فانى تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم
فقال لا يقبلون منى فقلت ومن لا يقبل منك وانت بن رسول الله ص فقال انت اول من لا يقبل منى
دخلت دارى بغير اذنى وجلست بغير امرى وقد بلغنى انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال
ويحك يا نعمان اول من قاس ابليس حين امره الله تع بالسجود لادم فابى وقال خلقتنى من نار وخلقته
من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة
اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكثر البول او المنى قلت البول قال فلم امر الله تع بالوضوء في البول وفي
المنى بالغسل اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب
على الحائض ان تقضى الصيام ولا تقضى الصلوة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف
المرءة ام الرجل قلت المرءة قال فلم جعل الله تع في الميراث للرجل سهمين وللمرءة سهم اينقاس لك
هذا قلت لا قال فبم حكم الله تع فيمن سرق خمسة دراهم بالقطع واذا قطع الرجل يد رجل فعليه ديتها
خمسة الف درهم اينقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغنى انك تفسر اية من كتاب الله عز وجل وهى
لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام الطيب والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك
رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه اليه قلت الى البخل
قال ايبخل الله قلت فما هو قال حبنا اهل البيت وقد اجاب الدميرى عن الاول بانه لم يقبل في
الزنا الا الاربعة طلبا للستر وعن الثالث بانه انما لم يجب قضاء الصلوة دفعا للمشقة لانها تتكرر في
اليوم والليل خمس مرات وانت لتعلم ان غرضه ع من القاء تلك الاسولة على ابى حنيفة انما هو تعجيزه
وتنبيهه على ان الراى والقياس لا يصلحان يكونا مدركا للاحكام الشرعية ولم يكن غرضه بيان ان تلك
الاحكام غير معللة بامر كيف ومن مذهبهم تعليل الافعال بالاعراض انما تلك طريقة مخالفيهم ثم ان
فيما رواه شارح المنهاج ما يكفينا مؤنته فان ابا جعفر ع ما سئل ابا حنيفة الا ليعرف مكانته و
منزلته في الاعتماد على القياس وانه لا يكتفى بقياساته على الرجوع الى خزنة علم الله واما ما
يحكيه بعض الزيدية عن ال محمد من العمل فمكابرة انما يعرف مذاهب ال محمد ص اتباعهم واما الزيدية
فانما يعرف من ياخذ باقاويله كابى حنيفة واضرابه الرابع اجماع الامامية في جميع الاعصار على المنع
منه حتى ان اعداءهم ليحكون ذلك عنهم وبالجملة فقد عرفوا بذلك كما يعرف مخالفوهم باتباعه

واحتج العلامة ره بخامس وتفصيله ان عادة الله جل ذكره جرت في الشرايع باختلاف المؤتلفات واتفاق
المختلفات ابتلاء واختبارا وان كان لكل مصلحة وفي كل حكمة ليحيى من حى عن بينة ويهلك من هلك
عن بينة فقد فضل شهر رمضان على الشهور واوجب صيامه وفضل ليلة القدر حتى جعلها خيرا
من الف شهر وحرم صوم يوم العيد وفضل الكعبة واوجب حجها وقال واذ جعلنا البيت مثابة وامنا
واوجب على الحايض قضاء الصوم دون الصلوة وحرم النظر الى العجوز الشوهاء واباحه الى الجارية
الحسناء واوجب قطع السارق القليل دون الغاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا دون نسبة القتل او الكفر
والغسل بخروج الولد والمنى دون البول والغايط مع انهما الطف واكتفى في القتل بشاهدين ولم يكتف
في الزنا الا باربع وفرق بين عدتى الطلاق والمتوفى عنها فجعلها في الاول ثلثة اشهر وفي الثاني اربعة
وعشرا وسوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء والماء والتراب في التطهير وقتل المحرم امراته في الصيد
في العمد والخطاء في الغدا وبين الزنا والردة في القتل وبين القاتل خطاء والواطى في الصوم والظاهر
عن امراته في ايجاب الكفارة مع الاختلاف وحيث جرت عادة الله تعـ بذلك علم ان الاتفاق في العلة لا
يقتضي في نظره الاتفاق في الحكم ولا الاختلاف اذ لو كان ذلك عنده مقتضيا لما عدا دخلا فكان هذا
منه بمنزلة النص على عدم الاعتداد بالاتفاق والاختلاف ومبنى القياس على الجمع بين المتماثلات كما
في قياس الطرد والتفريق بين المختلفات كما في قياس العكس وتكليفه به يقتضي الاعتداد وذلك تناقض
بين القول والفعل وهو على الحكيم محال وماخذ هذا الاحتجاج من كلام ابى عبد الله ع لابى حنيفة الذى
رويناه انفا ولقائل ان هذا ان تم قضى بما عليه النظام من حكم العقل باستحالة التعبد بالقياس
مع انه ممن يذهب الى الجواز وكثيرا ما يستدل اصحابنا ومن يحذو حذوهم على المنع بمثل قوله عز من قائل
لا تقدموا بين يدى الله ورسوله ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكل
ما جاء من الملام في الاخذ بالمظنون فان ارادوا ان هذه الخطابات دلت على ان الاخذ بغير العلم
محظور فيقتصر فيه على ما قامت عليه الحجج القطعية كخبر الواحد حتى يرجع الى ما استند الناس اليه اولا
من اصالة المنع ولا دليل فيبقى على الاصل وما احتج به الخصم ليس بقاطع بل مردود كما سياتي فوجهه
وجهه ظاهر وان ارادوا ان الاخذ بالقياس في حكم من الاحكام تقدم وقول بما لا يعلم في خصوص
ذلك الحكم لعدم ورود نص فيه بخصوصه كما يظهر ممن استدل لاهم ايضا بقوله عز وجل ما فرطنا في
الكتاب من شىء وتبيانا لكل شىء واليوم اكملت لكم دينكم فلا يخلو من خفاء بل قد يقال عليه ان
الاخذ بالقياس بعد قيام الحجة عليه لا يكون تقدما بين يدى الله ورسوله ولا قولا على الله بما لا
يعلم ولا احكاما بغير ما في الكتاب ولا اتماما للدين ولا اخذا بالظن المطلق بل يكون القياس مما تم الله
به الدين ودل الدليل على استثنائه كخبر الواحد والجواب انه لا ريب في ان العمل به تقدم وقول بغير علم
وحكم بما ليس في الكتاب وتعويل على الظن المطلق الذى لا يرجع الى يقين وانما يخرج عن هذا كله لو
قام على حجيته القاطع كما في خبر الواحد لكنه لم يقم بل قام على المنع منه احتج من احال التعبد به كالنظام
بما تقدم من ابتناء الشرع على اختلاف المؤتلفات واتفاق المختلفات وابتناء القياس على خلاف
ذلك وكان هذا اقوى ما تعلقوا به في هذا الباب ولهم متعلقات اخر ضعيفة لا تنهض لمطلق المنع
فضلا عن الاستحالة واجاب الاكثرون بان المتماثلات انما يجب اشتراكها في الحكم اذا كان ما به
الاشتراك يصلح علة للحكم ليصلح جامعا ولا يكون له معارض في الاصل هو المقتضى للحكم دون هذا ولا
معارض في الفرع اقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم وشىء من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من الصور

لجواز عدم صلاحيته ما توهمتموه جامعا لكونه جامعا او وجود المعارض اما في الاصل او في الفرع وكذا الجمع
بين المختلفات لجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع هو العلة للحكم في الكل فان المختلفات لا يمتنع
اشتراكها في صفات ثبوتية واحكام على انه يجوز اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف الاخر فان العلل
المختلفة لا يمتنع اشتراكها في صفات يتجه ان توجب في المحال المتخالفة حكما واحدا وحاصله منع كون
ما ظهر من الاتفاق علة تامة في الحكم اذ من الجايز ان يكون في الاصل مقتضى اخر للحكم غير ما وقع فيه
الاتفاق بل من الجايز ان يكون المقتضى هو ذاك دون هذا او ان اقتضاء ما به الاتفاق مشروط بعدم
المانع وقد تحقق في الفرع وكذا الكلام في المختلفات ويتوجه عليه ان مدار انظارنا على الظهور واذا
بان ان ما يظهر من اتفاق او اختلاف لا يعتد به في نظر الشارع كان ظهور ذلك من طريقته بمنزلة ان
ينص على عدم الاعتداد فكيف يصح لنا بناء الاحكام على ما علمنا من حاله انه لا يرتضيه ثم ان هذا يرد
عليه في كل قياس يقيسه فيقال له لعل ما ظهر لك من العلة ليس هو العلة في الحكم بل جزء العلة او
العلة امر اخر سلمنا ولكن لعل فيما تقيسه عليه ما يمنع من اعتبارها وعلى هذا القياس الكلام في
الاختلاف نعم لو ادعى استقلال العقل بالمنع من التعبد بالقياس لورد عليه ان اقصى حال ما
استعلم من طريقته ان يكون بمنزلة النص على عدم الاعتداد بالاتفاق والاختلاف وذلك دليل
سمعي فكيف يدعى انه عقلي وان العقل يحيل عليه التعبد بالقياس فان قلت اوليس لو تعبدنا
بالقياس وقال لنا اعتدوا وهو لا يعتد لتناقض قوله وفعله والتناقض على الحكيم محال قلت دخول
المقدمة العقلية في الدليل لا تصيره عقليا انما العقلي ما كان جميع مقدماته عقلية والتناقض
ههنا انما لزم بانضمام مقدمة سمعية وهي انا تعرفنا من امره حتى كانا سمعنا منه انه لا يعتد بالاتفاق
والاختلاف فلو تعبدنا بالقياس لكان متعبدا بذلك وهو التناقض ولو كان تعارض السمعيين
دليلا عقليا لم يبق سمعي لكنك عرفت انه لا يدعى اكثر من ان العقل يحيل عليه التعبد به باعتبار ما
جرت عليه عادته في شريعته ولم يحك عنه ولا عن غيره سوى هذا واما القفال وابو الحسين فكانهما
لما وجدا المدارك لا تقع من الاحكام في شىء فان الاخبار الواردة عندهم في الاحكام غثها وسمينها
لا تزيد على الف لمكان اعراضهم عن اهل البيت ع فلا بد من طريق يوصل اليها والا لكان تكليفا
بما لا يطاق وهذا هو السبب في ابتداع هذه الطريقة في الاولين وتشييدها في الاخرين وهذا اعنى
شدة الحاجة الى المدارك وان كان ما يعترف به الكل فانهم ما زالوا يقولون لولا ان فتح الله علينا
هذا الباب لخلى اكثر الوقايع من الاحكام فكان ينبغي على هذا ان يذهبوا اجمع الى ايجاب التعبد
بالقياس غير ان ذلك لما كان مبنيا على امرين احدهما ايجاب الشىء على الله تعـ والثاني امتناع
خلو واقعة من الحكم في الواقع وكلاهما ممنوع عند الاكثرين ذهب اكثرهم الى الجواز ثم لا منافاة
بين مذهب ابى الحسين في الايجاب وقوله ان دليل التعبد بالقياس ظنى لانه انما ثبت باخبار احاد
لا تفيد الا ظنا احتج المخالفون على الوقوع بانحاء من الادلة احدها ان الله تعـ امر به حيث قال فا
عتبروا يا اولى الابصار والاعتبار ماخوذ من العبور وهو المرور والتجاوز لا يقال فرق بين العبور
والاعتبار والموضوع للتجاوز انما هو الاول واما الثاني فمعناه الاتعاظ ولو كان مشتركا بينهما
لتعين ههنا الثاني للسوق وهو قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين واين هذا من القياس
لانا نقول لا نزيد بدلالته على التجاوز انه موضوع له انما ذلك العبور وانما نريد ان الاتعاظ يستلزم
التجاوز من مراعاة حال غيره الذى صار عبرة الى مراعاة حاله ثم قياس حاله بحال غيره وانه

سيجرى عليه ما جرى على غيره من موت وغيره بجامع انهما من نوع واحد وانه كان مثله او اشد منه
قوة فيرتدع ويأخذ اهبته او يشكر ربه ويعرف نعمته ويسئله دوام العافية الثانى ان النبى صم
احتج به وذلك ان الخثعمية لما سئلته وقلت له يا رسول الله ان ابى ادركته فريضة الحج شيخا
زمنا لا استطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه قال صم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيت عنه اكان
ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء فقاس دين الله على دين الادمى وقال عم لعمر
لما سئله عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته الكنت شاربه شبه عم قبلة الصائم
من غير وقاع بالمضمضة من دون ابتلاع بجامع عدم حصول الغاية وحمل احدهما على الاخر الثالث
انه عم اقر عليه وذلك انه لما ارسل معاذا الى اليمن وقال له بم تحكم فقال بكتاب الله وقال فان لم تجد
فقال بسنة رسول الله صم وقال فان لم تجدوا فقال اجتهد رأى اقره على ذلك وقال الحمد لله
الذى وفق رسول رسول الله لما يحب الله ورسوله واجتهاد الرأى من دون كتاب وسنة اما
ان يكون بالرد الى احدهما وهو القياس او بدون ذلك وهو المرسل لكن لما اجمعنا على ان المرسل
غير معتبر وجب تنزيله على القياس والجواب اما عن الاول فبان الاعتبار عبارة عن مراعاة حال
المبتلى وملاحظتها والتامل فيها ثم الانتقال الى مراعاة حاله والعمل بما يناسب ذلك من تاهب
او حمد وشكر على ما هو عليه من العافية او ازدياد فى بصيرة ديه على ما هو الشان فى هذا المقام
فان من نظر الى تخاذلهم مع كثرتهم واعدادهم واستعدادهم ونصر الله للمسلمين عليهم من غير
ما نصب علم ان ذلك من اعتناء الله تع باعزاز هذا الدين ونصرة المؤمنين وحمد الله تع على هذا
وازداد بصيرة فى دينه واين هذا من حمل امر على اخر فى حكم لجامع واى عاقل يقول ان المعنى بعد
قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاستعملوا القياس فى الاحكام واحملوا النبيذ
على الخمر فى التحريم والذرة على الارز فى الربوية وبالجملة فاقصى ما فيها بعد البيان الذى بيناه
والا فهم يتعلقون بها من غير ما بيان الامر بالانتقال من مراعات حال الى مراعات حال اخرى
فيكون المامور به انتقالا خاصا لا كل انتقال كان حتى من حكم الى حكم ومن مذهب الى مذهب ومن مكان
الى مكان ان هذا لهذيان انما معنى الاعتبار قضاء التعجب بالانتقال من مراعاة حال من صار عبرة الى
مراعاة حال نفسه وبالجملة فاللازم انتقال خاص وما ذلك الا لانهم هكذا انما هو هنا كما فى قوله تع
ان لكم فى الانعام لعبرة ان فى ذلك لعبرة لمن يخشى واما عن الثانى فبان ذلك تمثيل لا قياس وما زال
الواحد منا يفهم المسائل بضرب المثال لا للاستدلال بل للايماء الى ظهور الامر وانه بحيث لا ينبغى ان
يسئل عنه والا لما كان عمر والخثعمية ليكذبا رسول الله صم فيما يعلمها من حكم حتى يحتاج الى الاستدلال
ومن هذا القبيل قول امير المؤمنين عم لعمر لما شك فى قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشتركوا فى سرقة
كنت قطعتهم فقال نعم فقال عم فكذلك هذا مع ان الذى اوجب قطع الجميع هو الذى يوجب
قطع الجميع اوان الغرض الاعلام بالحكم على وجه لا ينكر وليس يامره ان يقيسه على ذلك بل يخبره
بالحكم ويعلمه ان حكمه كنظيره مما يعترف به فيكون اسرع فى القبول وهذا باب واسع يعتاده الناس
كثيرا والجواب عنه بانه عم لا ينطق عن الهوى فكيف ياخذ بالقياس فيه انا لا ندعى انه عم استعمل
الحكم بالقياس بل جعله طريقا للتعليم وكذا ما اجاب به شارح الزبدة عن خبر الخثعمية من انه
قياس اولوية وهو محل وفاق لا وجه له لما سياتى فى الكلام عليه واما عن الثالث فاول ما فيه
انه لا خلاف بين اهل الحديث انه مرسل فانه لم يروه الا الحارث بن عمر عن رجال من اهل حمص

لم يسمهم

لم يسمهم عن معاذ والحارث هذا مجهول عندهم لا يدرى من هو ثم انه روى ان معاذا لما قال اجتهد قال
له صم لا بل ابعث الى ابعث اليك وبعد هذا كله فاقصى مرتبته انه خبر احاد فكيف يصلح لاثبات مثل هذا
الاصل العظيم المخالف للاصل ولما رأى المتاخرون منهم كابن الحاجب وذويه وجمع من المتقدمين فساد
ما تعلقوا به اصحابهم تعلقوا بما ظنوا انه قد احكموه فلم يغن عنهم شيئا وهو انه قد تواتر عن كثير من
الصحابة انهم عملوا بالقياس ولم ينكر عليهم فكان اجماعا ثم حكوا وقايع عن ابى بكر وعمر كقتل ابى بكر من
حنيفة فان استباحته كانت بالقياس قال الامدى فانهم قاسوا خليفة رسول الله على رسوله صم فى وجوب
اخذ الزكوة لارباب المصارف وقال غيره قاسوا الزكوة على الصلوة وكما وقع حين ورث ام الام دون ام
الاب فقال له بعض الانصار تركت التى لو كان هى الميتة ورث جميع ما تركت لان ابن الابن عصبة وبن
البنت لا يرث فرجع الى التشريك بينهما فى السوس وكتوريث عمر المطلقة ثلثا فى مرض الموت وكرجوعه
الى قول على عم حين شك فى قتل الجماعة بالواحد فقال على عم ارايت لو اشترك نفر الخبر فرجع الى قوله
وحكم بالقتل فكان حاصل ما تعلقوا به انهما اقدما على العمل به ولم ينكر عليهما احد ونحن نقول انكار
امير المؤمنين عم عليهم مما لا يكاد ينكر ومذهبه ومذهب اهل بيته فى المنع من الاخذ بالقياس مما قد
تواتر وقد حكوا عنه انه قال لو كان الدين بالرأى او يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من
ظاهره وقال عم من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل بالجد برايه وحكوا الانكار عن عثمان واسندوا
الخبر الاول اليه ايض وعن ابن عمر وانه قال السنة ما سنه الرسول لا تجعلوا الرأى سنة للمسلم وعن
بن مسعود وانه قال اذا قلتم فى دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله بل
عن ابى بكر وعمر ايض وان ابا بكر قال لما يسئل عن الكلالة فلم يعرفها اى سماء تظلنى واى ارض تقلنى
اذا قلت فى كتاب الله برأى وان عمر قال اياكم واصحاب الرأى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها وقالوا بالرأى فضلوا واضلوا وهب انهما لم ينكرا او لم ينكر عليهما احد فليت شعرى كيف
صح لهؤلاء ان يثبتوا هذا الاصل العظيم فى الشريعة بعملها وهم يرون انهما يقدمان على الحكم من غير
ما قياس ولا ارتياء اوليس ابو بكر قد اقدم على منع ام الاب فهب ان تشريكهما فى الارث كان عن قياس
تبعا للانصارى افكان منع ام الاب وتخصيص الارث بام الام عن قياس ايضا اى قياس يقتضى الشئ
ونقيضه اوليس عمر كان يقضى فى الاصابع بديات مختلفة لا يحتملها القياس فلما اخبره بعض الصحابة
بانها شرع سواء رجع اوليس قد امر برجم حبلى رميت بالزنى واخرى مجنونة فلما نهاه امير المؤمنين عم
وقال له فى الاولى ان كان لك عليها سبيل فما على ما فى بطنها من سبيل وفى الثانية ان القلم سقط عن
عن ثلث رجع افكان هذا الاقدام كله عن قياس واى قياس يحكم بقتل الجنين من غير ما ذنب او المجنون
الذى لا يؤاخذه الله تع بعمل وكم لهما من واقعة اترى ان ما قال عمر على راس المنبر فى مهور النساء ورد
عليه من رد حتى قال كل افقه من عمر حتى المخدرات كان عن قياس افكان جميع ما كان يقول فيه لولا على
لهلك عمر عن قياس انه لقياس ابن اذن قوله اياكم لئن قتل بنى حنيفة وسبى نسائهم وطبخ راس مالك
وما جرى عليهم من الامور الفضيعة عن قياس فما العمر بادر خالد الا بالنكير ورد سبايا هم حين افضت اليه
الخلافة الا اطلعه ابو بكر حين انكر على هذا القياس الدقيق كلا ان القوم كانوا ياخذون بما يتصل اليه ارائهم
قل لى القياس ان صح اتراه يصح فى مقابلة النص اوليس عمر كان ينادى متعتان كان فى عهد رسول
الله حلالا وانا احرمهما واعاقب عليهما افتراه اقدم على تحريمهما بالقياس لئن كان اقدامه عن قياس
فما للقياس ورد النصوص ولقد اغفلوا قياس الخلافة فلم يذكروه فيما استدلوا به وكان اقعد شئ فقد

حكى الكرماني شارح البخاري في باب خوخة المسجد عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من
اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه صلى الله عليه وسلم اياه في اعظم امور الدين وهو الصلوة فقاسوا
عليها ساير الامور واعجب من هذا انهم عمدوا الى ما ورد في النكير على اهل القياس وتاولوه بان المنكر فيه
انما هو الراي والاستحسان تركوا اقوال هؤلاء الصحابة كلهم وفيهم باب مدينة العلم لان علي وابو بكر وعمر
ان كان عملهما لا يزاحم بشيء فهذا عمر قد كان ياخذ بالراي او ليس قد قال في مسئلة الجنين حين اخبر بالاثر
لولا هذا لقضينا فيه برأينا وقالوا هم كان عمر يورث المطلقة ثلثا في مرض الموت بالراي فالا جعلوا الراي
طريقا كالقياس كما صار اليه اقوام منهم وطريقه في ذلك معروفة لمن تتبع سيرته ثم اني رايت القاضي
الشريف يحكي في احقاق الحق عن ابي محمد بن احمد بن حزم الاندلسي مقالة طويلة من كتابه الموسوم بكتاب
الحلى تتضمن انكار القياس بابلغ وجه والرد على مثبتيه وابو محمد هذا من اكابر ائمة اهل السنة
ومشاهيرهم وانا اختصرها باسقاط ما لا بد ورعليه شيء قال وقول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من
شيء وقوله اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس والراي لانه لا يختلف اهل القياس والراي انه لا يجوز
استعمالهما ما دام يوجد نص وقد نص الله تعالى انه لم يفرط في النص شيئا وان رسوله قد بين للناس كل ما
نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين ثم قال وليسئل من يقول بالقياس هل كل
قياس قاسه قايس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال الكل حق فقد ابطل لان المقاييس تتعارض
ويبطل بعضها بعضا وليس المقام مقام نسخ او تخصيص كالاخبار المتعارضة وان قال منها حق ومنها
باطل قيل له عرفنا الحق من الباطل لناخذ به ولا دليل قطعا فكان دعوى بلا برهان ثم ذكر انهم ان
تعلقوا باية الاعتبار قلنا لهم ان الاعتبار ليس الا التعجب كما قال تعالى وان لكم في الانعام لعبرة وقال لقد
كان في قصصهم عبرة ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار القياس ثم قال فان ذكروا احاديث وايات
فيها تشبيه شيء بشيء وان الله تعالى قضى وحكم بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قال الله تعالى ورسوله
من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص ناخذ به وكلما تريدون انتم ان تشبهوه في الدين وان تعللوا
بما لم ينص الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم فهو باطل وافك وشرع لم ياذن الله تعالى به وبهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر
اية جزاء الصيد وايات لو تمضمضت ومن اجل كتبنا على بني اسرائيل وكل اية وحديث موهوا بايراده
وهو مع ذلك حجة على ما قد بيناه في كتاب الاحكام لاصول الاحكام وفي كتاب النكت وفي كتاب الدرة
وفي كتاب النبذ قال وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم لنريهم
فساد القياس جملة فان موهوا وقالوا هذا رجوع منكم الى القياس قلنا لم نحتج بالقياس ومعاذ الله
من ذلك ولكن اريناكم ان اصلكم يشهد بفساد جميع قياساتكم وهل هذا الا كما نحتج عن اهل كل مقالة
من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوال يشهدون بصحتها فنريهم
تفاسدها ثم قال فان ادعوا ان الصحابة اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا
على بطلانه والبرهان انه لا يوجد حديث واحد عن احد من الصحابة انه اطلق القول بالقياس الا في الرسالة
المكذوبة الموضوعة على عمر وان فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور قال وهذه الرسالة لم
يروها الا عبد الملك بن سعد عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه مع ان فيها اشياء خالفها
فيها عمر كقوله والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد وهم لا يقولون بذلك حنفيهم وشافعيهم
ثم قال واما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة على ابطال القياس فانه لا يختلف اثنان ان جميع الصحابة
مصدقون للقران وفيه اليوم اكملت لكم دينكم وفيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ومن الباطل

المحال

المحال ان يؤمنوا به ثم يردون عند التنازع الى قياس او راي كيف وقد ثبت عن الصديق انه قال اي ارض
تقلني واي سماء تظلني ان قلت في اية من كتاب الله برأيي او بما لم يعلم وصح ان الفاروق قال اتهموا
الراي على الدين وعن عثمان في فتيا افتى بها انما كان رايا رايته من شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي
لو كان الدين بالراي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف انه قال ايها الناس
اتهموا ارائكم عن دينكم وعن ابن عباس من قال في القران برايه فليتبوء مقعده من جهنم وعن ابن مسعود
اقول فيها بجهد رايي فان كان صوابا فمن الله وحده وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله
بريئان منه وان معاذ بن جبل في حديث مبدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاياكم واياه فانه بدعة وضلالة قال فعلى هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة لا على انه الزام
ولا انه حق لكنه اشارة بعفو او صلح او تبرع فقط لا على سبيل الايجاب وحديث معاذ الذي اجتهد
رايي ولا الو لا يصح لانه لم يروه الا الحرث بن عمرو وهو مجهول لا يدري من هو عن رجال من اهل حمص
لم يسمهم عن معاذ وقد تقاصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها من كتبنا المذكورة ثم قال فا احمد بن
قاسم نا ابي قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل بن الترمذي نا نعيم بن
حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن ابي اسحق اليسع عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن
جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برايهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال ثم قال وقال
الله عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا
ما فصل تحريمه في القران والسنة ثم روى بسنده حديثا عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال
ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل لكل عام يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسكت حتى اعادها
ثلثا فقال عليه السلام لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم
واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد
فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين اولها عن اخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي عليه السلام فهو مباح وما امر
به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امر به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان نفعل مرة واحدة
تؤدي ما الزمنا وما يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او راي مع هذا البيان الواضح والحمد لله
ثم قال ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه بماذا
تنفصلون بالحق انه لا يحل ان يقال على الله تعالى انه حرم واحد واوجب الا بنص فقط وعليه قطع
المقالة اقول ليت شعري ماذا يجدي انكاره للقياس وقد ذهب اصحابه كلهم اليه واستمرت
طريقتهم عليه اتراه يدفع عن فرقته ضيما كلا جرى القلم بما فيه وكانوا اعظم الفرق فتنة يحللون الحرام
ويحرمون الحلال كلا ولا يدفع عن نفسه فانه منهم ولا يحتج بمجرد انكار القياس عنهم واظرف شيء
تاويل ما جاء عن الصحابة في العمل بالراي والقياس وتنزيله على الاشارة بالعفو عما يستحق والصلح
عليه والتبرع ابتداء اترى ان من يشير على احد بالعفو عمن اساء اليه وعلى المتخاصمين بالصلح وعلى
الواجد بان يتبرع بالقضاء عن العدم يكون اخذا براي او قياس شاكا في ان ما اشار اليه به هل هو
خطاء او صواب بل ذلك محض الاحسان انما ذلك في الاحكام الشرعية اقصى ما هنالك انهم اذا حكموا
فان كان حكمهم عن رواية الزموا به وحضروا لمخالفته وان كان عن راي وقياس اجازوا لاضرابهم من
اهل الراي والقياس ان يخالفوا اذا عرض لهم قياس ارجح منه كما قال عثمان من شاء اخذ ومن شاء

ترك كل ذلك مخافة ان يجيئ حامل رواية بخلاف ما حكوا به فيكذبهم كان ابا محمد هذا لم يسمع بما جرى لعمر
من التهور في الاقدام على الاحكام بمجرد الراى ورجوعه الى قول على ع وغيره في وقايع لا تكاد تحصى قد حكينا
لك طرفا منها افكان ذلك كله في الاشارة بالعفو والصلح والتبرع كلا انها المجازفة والمجادلة عن اصحابه
ولا يصلح العطار ما افسد الدهر بل الصحيح كما اجمع عليه اصحابنا ان طريقة الاصحاب كانت مستقيمة على الاخذ
بالقياس والراى والاستحسان وان المنكر عليهم انما كان من اشتهر بانكار القياس امير المؤمنين ع واصحابه
وان ما رووه عن عمر من الرسالة لا يخالف سيرته فاما ما رووه عن ابى بكر من قوله حين سئل عن الكلالة فلم
يدر ما هى اى ارض تقلنى واى سماء تظلنى اذا قلت فى اية من كتاب الله براى فليس من هذا فى شيء وانما
هو تفسير الكتاب المجيد وهذا كما روى عنه ايضا انه قال وقد سئل عن الاب فلم يعلم اى سماء تظلنى واى
ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله ما لا علم لى به وطريقة المسلمين فيه معروفة والخبر فى تفسيره بالراى
مشهور على انه لم يكن هناك من يحمله على ان يقول فى الكتاب برايه ليقول ما قال بل الجواب الاعتراف بالجهل
والرجوع الى الحق والانقياد الى باب مدينة العلم ورد الامر الى اهله لكنه الدهاء يستتر بذلك عن وصمة
الانقطاع وليكون ملهاة لمن عساه يقول ما لهذا ومقامات النبوة كما قال عمر حين قطعته ذات الخمار
كل افقه من عمر حتى المخدرات ومن طريق ما رواه من هذا الباب انه قرا يوما بملاء من الناس وفاكهة
وابا الايات فقال كل هذا قد عرفنا فما الاب ثم رفض عصا كانت بيده وقال هذا لعمر الله التكلف وعليك
يا بن ام عمران لا تدرى ما الاب ثم قال اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب وما لم تدعوه كانه لم يقرانها من قبل
لينظر فيها كلا انه بادر قبل ان يسئله عنها ثم ما قنع بما صنع حتى ابان لهم ان لا ضير فى الاقامة على الجهل بالكتاب
لكتاب الا امرهم بالرجوع الى من عنده علم الكتاب وان شئت فهذا الغزالى امام ائمة القوم من الاشاعرة وحجة
الاسلام فهم يقول فى المنخول ما نصه يدلنا عليه ثلثة مسالك احدها ما نقل الينا من الصحابة من اشتوار
فى الوقايع المتفرقة ورجوعهم الى المصالح والمقاييس وهذا منقول فى صور متفرقة تورث علم القطع كاخبار
التواتر وقد اجمعوا عليه والاجماع حجة مقطوع بها المسلك الثانى ان نحمل الامر فنقول نعلم انهم اعنى
الصحابة من مفتتح امرهم من بيعة السقيفة الى موت من علمه شيء الاسقع وهو اخر من مات من الصحابة
كانوا يفتون فى التحليل والتحريم والحقن والاهدار والامور الخطيرة والوقايع كثرت على منقرض اعصارهم و
نقطع بان النصوص لم تكن وافية بها فانها كانت محصورة وهم كانوا يهجمون على الفتوى هجوم من لا يرى
ضبطا واخبار الاحكام لا تبلغ الفا ولا يظن بهم بناء الامر على التمنى والتحكم فلا مستند لهم سوى المصالح
قال والنظام لما انكره حمله على قصدهم جلب المال واكتساب الحشمة وهذا من قلة دين المرء ثم قال فان
قيل قد قاسوا فى صور مخصوصة فهلا توقفتم على ما نقل عليهم قلنا فهمنا على الضرورة مما نقل منهم تشوفهم
على القياس فى وقايع لم تتفق لو وقعت وانهم كانوا لا يمتنعون عن الفتوى فيها بل كانوا يقيسون فانهم
على طول اعادهم لم ينقل عن واحد منهم انه ابى عن الفتوى فى واقعة وقال لا نص فيها ثم تعلق فى المسلك الثالث
بخبر معاذ ثم اعترض بانه احاد واجاب بانا نعلم ضرورة ان الصحابة لو ارتبكوا فى قبول القياس ورده ونقل
لهم الصديق على اتحاده هذا الحديث لقضوا بموجبه ونعلم ان الصحابة نقف التى كان يرسلها رسول الله ص
مع ولاته الى البلاد لو اشتملت على الحكم بالقياس لاكتفوا فيها بقول الواحد وله كلام اخر فى مفتتح الباب من
هذا القبيل يقول فيه ثم نعلم على القطع من الصحابة انهم كانوا يتشاورون ويقيسون وهذا الشيخ اعرف
بمشايخه خصوصا واصحابه بعضد ونص على ذلك فاين يقع انكار المنكر والتكذيب عليهم وهذا النظام
امام ائمتهم من المعتزلة يقول فيما يحكى عن عمرو بن بحر الجاحظ فى كتاب الفتيا انه قال بعد كلام اورده وقال

عمر وابن

عمر وابن الخطاب لو كان هذا الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال وهذا القول
من عمر لا يجوز الا فى الاحكام والفرايض فاما الوعد والوعيد والتعديل والتجويز والتشبيه ونفى التشبيه
فلا يجوز فيه خلاف القياس وقد كان يجب على عمر العمل بما قال فى الاحكام كلها لكنه ناقض فاستعمل
القياس بعد ان منع منه قال وليس ذلك باعجب من قوله اجراكم على الحد اجراكم على النار ثم قضى فى الجد
بمائة قضية مختلفة ذكر ذلك هشام بن حسان عن محمد بن سيرين قال سالت عبيدة السلمانى عن شيء
من امر الجد فقال انى لاحفظ عن عمر مائة قضية فى الجد كلها ينقض بعضها بعضا قال النظام وليس
قول من قال انما كان ذلك على جهة الاصطلاح بين الخصوم بشيء لان الاصطلاح غير القضاء وكيف يكون
هذا التاويل مذهبا وعمر نفسه يقول انى قضيت فى الجد قضايا مختلفة فان اعش انشاء الله تعالى لاقضين
فيه بقضاء لا يختلف فيه اثنان بعدى تقضى به المرءة وهى قاعدة على ذيلها ذكر ذلك ابو ايوب السختيانى السجستانى
وابن عوف عن ابن سيرين قال وهؤلاء بعمر اعرف ممن خرج له العذر قال وقال عمر ايضا ردوا الجهالات الى
السنة ولعمرى لو رد المجهول الى المعروف والاختلاف الى الاجتماع كان اولى به ومتى رد عمر الجهالات الى
السنة وهو يقضى فى شيء واحد بمائة قضية مختلفة قال وليس يشبه رايه فى الاحكام صنيعه حين خالف
ابى بن كعب عبد الله بن مسعود فى الصلوة فى ثوب واحد لانه حين بلغه ذلك خرج مغضبا حتى اسند ظهره
الى حجرة عائشة وقال اختلف رجلان من اصحاب رسول الله ص فمن ياخذ عنهما الا اسمع احدا يختلف فى
الحكم بعد مقامى هذا الا فعلت وفعلت قال النظام افترى ان عمر نسى اختلاف قوله فى الاحكام حتى انكر
ما ظهر من الاختلاف عن الرجلين ثم حكى عن عبد الله بن مسعود ازاعيم وهذا النظام وان نسب الاخذ
بالراى واضطراب الكلمة فى الاحكام الى امير المؤمنين ع كما نسب ذلك الى ابى بكر وعمر الا ان ما حكاه عنهما
متفق عليه بين المسلمين لم يختلف فيه اثنان من نقلة الاثار فاهل ولايتهم يحكون ذلك على طريق المدح
بالاجتهاد فى الاحكام ويجعلونه اصلا لمذاهبهم فى تسويغ الاختلاف والاخذ بالراى والاجتهاد والقياس
والذين يدفعون ذلك عنهم وينزهونهم عن القول بالراى والقياس يتناولون ذلك على الصلح والمشورة
ونحو ذلك والطاعنون عليهم ينقلونه للاحتجاج فاما ما صار اليه القاشانى والنهروانى من التفصيل
بمنصوص العلة ومفهوم الموافقة فليس الاخذ بهما مبنيا على اثبات القياس كيف وهذا النظام ممن يحيل
التعبد بالقياس وهو يذهب الى القول بهما وكذا الامامية يمنعون من التعبد بالقياس شرعا وهم ياخذون
بالثانى الا من شذ من الاخبارية بل حكى العلامة وصاحب التمهيد الاجماع عليه وكثير منهم على الاول ايضا والذى
حكاه عنهما الغزالى فى المنخول انهما ردا جملة القياس الا ما فى معنى الاصل كالامة فى معنى العبد فى حكم السراية
والهرة فى معنى الفارة فى التنجيس بالموت فى الماء لكن المعروف عنهما ما حكينا وفى التحصيل انهما قالا لا يعمل الا
بما كان كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف او نص على علته صريحا او ايماء **المقام الرابع فى انه هل**
يتعدى الاحكام الشرعية ام لا فالمحققون على انه لا يتعداها وتجاوز بعض ائمة اللغة فاجروه فى اللغات وعداه
كثير من المتكلمين الى العقلية فاجروه فى الافعال والصفات وقاسوا الواجب تعالى على الخلق فى اثبات الصفات
الزائدة بل حكاه الغزالى عن الاكثرين وذلك انه قال القياس ينقسم الى عقلى وشرعى وانكرهما الحشوية
واثبتهما الجماهير والحنبلية ردوا قياس العقل دون الشرع والداودية ردوا قياس الشرع دون العقل
وصار الى رد قياس الشرع جملة الروافض سوى الزيدية وجملة الخوارج من الاباضية والازارقة
وبعض النجدات ومنهم النظام وابو هاشم انكره الا ما نص عليه الشارع من تشبيه وتمثيل كقوله الجزاء
مثل ما قتل من النعم وربما وقع الخلاف فى مقام خاص وهو ان القياس هل يختص بالامة او يتناول

النبي ص ايضا الاكثرون على التخصيص ومن اجاز عليه الاجتهاد لم يمتنع ان يجيز عليه القياس الاما نقل
عن بن الجنيد الخ نقل عنه ذلك شيخنا شيخ الطائفة في الفهرست قال فترك لذلك كتبه ولم يعول عليها
وله كتب كثيرة منها كتاب تهذيب الشيعة لاحكام الشريعة كبير نحو من عشرين مجلد يشتمل على عدة كتب الفقه
ونقله عنه النجاشي ايضا لكنه بعد ان وثقه وحكم بجلالة قدره فانه قال في ترجمته محمد بن احمد بن الجنيد
ابو على الكاتب الاسكافي وجه في اصحابنا ثقة جليل القدر صنف فاكثر ثم عدد تصانيفه وذكر فيها كتابه
الكبير وعدد ما اشتمل عليه من الكتب على كثرتها ثم قال وسمعت شيوخنا الثقاة يقولون عنه انه
كان يقول بالقياس واجزونا جميعا بالاجازة لهم بجميع كتبه ومصنفاته وقال العلامة في الخلاصة كان شيخ
الامامية جيدا له تصانيف حسنة وجه في اصحابنا ثقة جليل القدر صنف فاكثر ثم حكى عن الشيخ صفي الدين
انه كان يقول بالقياس وقال في الايضاح بعد ان ذكر كتابه الكبير وجدت بخط السيد السعيد محمد بن معد
ما صورته وقع الي من هذا الكتاب مجلد واحد قد ذهب منه اوراق وهو كتاب النكاح فتصفحته
ولمحت مضمونه فلم ار لاحد من هذه الطائفة كتابا اجود منه ولا احسن عبارة ولا ادق معنى وقد
استوفى فيه الفروع والاصول وذكر الخلاف في المسائل وتحرز ذلك واستدل بطرق الامامية وطريق
مخالفيهم وهذا الكتاب اذا امعن النظر فيه وحصلت معانيه علم قدره وموقعه وحصل نفع كثير لا
يحصل من غيره وكتب محمد بن معد الموسوي واقول انما وقع الي من المصنفات هذا الشيخ المعظم الشان
كتاب الاحمدي في الفقه المحمدي وهو مختصر هذا الكتاب جيد يدل على فضل هذا الرجل وكماله وبلوغه
الغاية القصوى في الفقه وجودة نظره وانا ذكرت خلافه واقواله في كتاب مختلف الشيعة قلت لعل
ما رماه به الشيخ وغيره من الاخذ بالقياس انما كان لما ذكر الشريف بن معد من الاستدلال في الكتاب
المذكور بطريق المخالفين كما استدل بطرقنا ولعل له بذلك عذر صحيح من الالزام ونحوه او لعله كان
ياخذ بنوع مخصوص منه له وجه صحيح كمنصوص العلة ومفهوم الموافقة فانه مما يسمى بالقياس ايضا او بالقياس
المنقح المناط او لعل الرواة الذين رووا ذلك عنه كانوا من حملة الاخبار فبادروا ما خرج عن النصوص
بالانكار وان كان له وجه صحة والا فبطلان القياس من ضروريات مذهبنا فكيف يخفى حاله على مثله
ثم كيف يحكمون بوثاقته وجلالة قدره واقل مراتب منكر الضروري الفسق على ان النجاشي ذكر فيما ذكر من
كتبه كتابا سماه بكتاب كشف التمويه والالباس على اغمار الشيعة في امر القياس ومعلوم انه ليس في
اثبات حجية القياس بل اما ان يكون في ابطاله لما التبس امره على بعض ضعفاء اهل الشيعة او ان بعض
الضعفاء ممن عاصره رماه بذلك واعاب عليه فالف هذا الكتاب لكشف ما لبس عليهم من امره وتموه

قوله واختلف اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة الخ المعروف بين مخالفينا هو الاخذ
بمنصوص العلة والخلاف المعروف فيهم هو ان الشارع اذا نص على العلة فهل يكفي ذلك في تعدية
الحكم عن محل النص الى غيره مما تضمن تلك العلة مع قطع النظر عن ثبوت التعبد بالقياس بل ولو احلناه
ام ان ذلك يدور مدار ثبوت القياس فان ثبت عدي كغيره والا فلا اثر للتنصيص على العلة ذهب النظام
وابو الحسين والقاساني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية وابو الحسن الكرخي الى الاول وهو
مذهب احمد بن حنبل وذهب الاستاد واكثر الشافعية والجعفراني وبعض الظاهرية الى الثاني وحكاه
العضدي عن الجمهور وقد يرد الى الخلاف في ان منصوص العلة هل هو قياس ام لا وقال ابو عبد الله البصري
يكفي النص في التعدية ان كانت للعلة المنصوصة علة لتحريم او كراهة وان كانت علة لوجوب او ندب فلا
والى هذا الخلاف اشار في التحصيل وهو خلاصة المحصول وكلاهما ما يقول بحجية القياس قطعا يقول النص

على عدم

على عدم الحكم ليس امرا بالقياس خلافا للنظام وابي الحسين البصري وجماعة من الفقهاء وخلافا لابي عبد
الله البصري وجماعة من الفقهاء وخلافا لابي عبد الله البصري في الترك احتج الاولون بامور احدها
ان التعليل دل على ان ما علل به علة في نظر العلل فلو لم يجعل الحكم تابعا لها لم يكن ما جعله علة علة الثاني
ان الكلمة متفقة على انه اذا قيل علة الحرمة الاسكار كان عاما في كل مسكر فكذلك ما بمعناه فان اللام
للتعليل ولا فرق بين ان يدل على المعنى باسمه او حرفه الثالث ان ذكر العلة يفيد في العرف العموم الا ترى
انه لو قال لولده لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم عقل منه كل سامع انه يمنعه من اكل كل مسموم وربما
احتج بانه لو لم يكن ذكر العلة للتعميم لعري عن الفائدة اذ لا فائدة في ذكرها والدلالة عليها الا اتباعها
باثبات الحكم اينما ثبتت وانت تعلم ان الملازمة ممنوعة انما يلزم ذلك لو انحصرت الفائدة في التعميم
لم لا يجوز ان تكون فائدته ان يتعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل بل هذا هو الظاهر المتبادر
بل نقطع ان ليس الغرض الاصلي من التعليل التكليف باتباع الحكم للعلة حيثما تحققت حتى يكون الغرض
في مثل لا تشربوا هذه لانها تسكر ولا تاكلوا هذا لانه يؤذي التخطي من الامتناع عنهما الى الامتناع عن غيرهما
انما الغرض التحريص على الامتناع عنهما باظهار السبب وقد اعترض على الاول ايضا بانه انما علل بامر
خاص مقيد بالمحل ففي المثال اسكار الخمر لا مطلق الاسكار فلو الغيت لزم جعل جزء العلة علة وفيه
ان المفهوم من التعليل عدم اعتبار الخصوصية فلو اعتبرت الخصوصية لزم ان يكون ما هو علة تامة ليس بتام
فان قلت كيف لا يكون معتبرة في نظره وهو يضيفها الى المحل كما يقول لانها تسكر او لاسكارها ولانه
يؤذي او لايذائه قلت انما يراد بهذه الاضافة الايذان بتحقق العلة فيه والدلالة على ذلك والعلة انما
هو مطلق التحقق كما هو واضح فانه اذا قال حرمت الخمر لانه تسكر فانما يريد حرمت لتحقق علة التحريم التي
هي الاسكار فيها وبالجملة فالمفهوم المتبادر ان العلة هو المطلق فان كان المدار على المتبادر فالمتبادر انما
هو هذا وعلى الثاني بمنع اتحاد معنى العبارتين فان قولنا الاسكار علة يعني كل اسكار علة وح
فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وهذا بخلاف قولنا حرمت للاسكار فانه ليس للعموم اذ ليس المعنى حرمت
لكل اسكار وفيه ان اللام في الاول ايضا ليست للاستغراق بل للطبيعة كما هو المنساق من مثله
وح فيتحد مفاد الخطابين وكما دل الاول على ان الاسكار علة تامة فكذا الثاني اللهم الا ان يقال مجرد كون
اللام للتعليل لا يقتضي صيرورة الخطاب المشتمل عليها بمنزلة الخطاب المشتمل على لفظ العلة اذ لكل عبارة
معنى في العرف ويجاب بان معناهما في العرف ايضا متحد لا يرجع الى الثالث لانه يقول في الثالث ابتداء
ان اهل العرف يعقلون من قولنا حرمت لانها تسكر الاطلاق والعموم بخلاف ما هنا فانه يقول ان
قولنا حرمت لانها تسكر مساو في العرف لقولنا علة التحريم الاسكار وذلك عام او مطلق فليكن هذا كذلك
وربما قيل في منع الفرق لو كان التنصيص مقتضيا للعموم للزم انك اذا قلت اعتقت غانما لحسن خلقه
ان قد اعتقت كل عبد لك حسن الخلق والاجماع على خلافه وهذا خطاء من القول فان الاعتاق بحسب تعلق
الصيغة والفرض ان الصيغة لم تتعلق الا بغانم فكيف يتصور انعتاق غيره نعم يلزم ح انه كان ينبغي لك
ان تعتق كل عبد حسن الخلق لك لانك دللت على ان حسن الخلق علة تامة للاعتاق في نظرك فكان
عدم ايقاعك لعتق غيره مخالفا لما دل عليه كلامك ولهذا يحسن ان يقال لك فما لك اذن لم تعتق
سالما وهو كغانم في حسن الخلق وهذه طريقة مستمرة في الناس يقول لك السائل ما لك اعطيت
فلانا ولم تعطني فاذا قلت له انما اعطيته لانه فقير او لانه من اهل الايمان قال لك لست من الاغنياء
ولست بكافر وتقول انما اطلقت فلانا من سره لانه احسن الي يوم كذا واذا كان في الاسارى من احسن اليك

غيره قيل لك فمالك لم تطلق فلانا او ليس قد فعل وفعل وعلى الثالث بان العموم انما عقل بالقرينة لمكان
شفقة الاب لجريان العادة بالنهي عن كل مضر بخلاف احكام الله فانها كثيرا ما تختص لامر لا ندركه وفيه
انه كلام على خصوص مثال اتفق ان انضم فيه الى فهم اهل العرف قرينة فجاء الاشتباه وان شئت فافرض
في ذلك طبيب يقول لا تاكل هذا البرودة او الحرارته او ليس يعقل منه كل احد انه مما ينهاه عن كل بارد
او حار واحتمال ان يبيح له باردا قد انظم الى برودته امر اخر لا يدفع العموم المفهوم من التعليل وهذا كما
اذا كان العموم مصرحا به والتخصيص محتمل واقصى ما في محل النزاع ان يكون بهذه المثابة محتملا
للتخصيص واحتمال التخصيص لا يدفع العموم الظاهر حجة الاخرين اعني القائل بانه لا اثر
للتنصيص على العلية وان الامر فيه يدور مدار القياس فان كان حجة فهو حجة والا فلا وبعبارة اخرى
حجة القائلين بانه قياس لا امر اخر هو ان المنصوص فيه على الحكم انما هو المذكور فاذا لم يكن الحكم
على غير المذكور بالقياس والحمل امتنع لانحصاره في النص والقياس واعترض للقوم ان يلتزموا ان
الحكم في غير المذكور بالقياس ولكن بقياس هو حجة وهو ما كان بجامع منصوص وما كل قياس
عندنا بمنفي وفيه ان هؤلاء يقولون ان القياس اذا لم يكن حجة في نفسه ولم يكن مدركا فليس هذا بحجة لانه
نوع من القياس والتنصيص على الجامع لا يخرجه عنه فالتزام انه من القياس وانه حجة التزام متناقضين دعوى
ان القياس في نفسه ليس بحجة ودعوى ان هذا القياس حجة انما يحسن هذا من الفصل القائل بان القياس
ضربان ضرب هو حجة واخر ليس بحجة اما من يقول على الاطلاق ان القياس ليس بحجة فليس له الا ان يمنع كون
المنصوص قياسا وحج فيتجه ما ذكروه من ان الحكم في غير المذكور ليس بمنصوص قطعا لاختصاص بالمذكور
فاذا لم يكن بالقياس فلا حكم والوجه الجواب بان عدم كون حكم غير المذكور منصوصا لا يستلزم انحصاره
في القياس بل هنا ان طريق اخر وهو ان اللام لما دلت على ان مدخولها اعني المطلق علة تامة للحكم في نظر
المتكلم اقتضى ذلك ثبوت الحكم حيثما تحقق العلة قضاء لحق العلية المدلول عليها باللام في هذا الخطاب
ولا ريب ان هذا ليس بتنصيص على حكم غير المذكور بل ولا بيان كون مدخول اللام علة تامة للحكم مقصود
بالذات في الخطاب وانما يجيء ذلك تبعا ونسبة حكم غير المذكور الى هذا الذي جاء تبعا نسبة الجزئي
الى الكلي فانه لما قال حرمت الخمر لانها تسكر ولا ريب ان المقصد بهذا الخطاب بيان حكم الخمر وعلته لزم من
تعليله حكمه بالاسكار ان الاسكار علة للتحريم وذلك يقتضي حرمة كل مسكر ومن جملة ذلك النبيذ
فاين هذا من التنصيص ولا ريب انه ليس بقياس حجة البصري ان من ترك اكل رمانة حامضة لحموضتها
ترك اكل كل رمانة حامضة او ترك اكل شيء لاذاه ترك اكل كل مؤذي بخلاف من اكل رمانة حامضة
لحموضتها او اعطى فقيرا لفقره فان ذلك لا يستلزم ان ياكل كل رمانة حامضة وتعطي كل فقير وبتوجه عليه
ان بين النقل والفعل فرقا بينا وذلك ان التنصيص على العلة في الخطاب ولنا على ان ما علل به الحكم علة
تامة في نظره وهذا بخلاف الفعل اذ من الجائز ان يكون داعي في علة الخصوصية ولم يظهر منه ما يدل
على عدم اعتبارها كما ظهر في القول ولذلك انا اذا علمنا ما حاله الغاء الخصوصية في تصدقه على زيد مثلا
وانه انما تصدق عليه للفقر ليس الا علمنا انه مما يتصدق على عمر الفقير ايضا واما اصحابنا فالسيد كما ذكر المص
على المنع وهو ظاهر الشيخ فانه دل على عدم ورود التعبد به بل على ورود المنع منه ثم لم يستثن بل ذكر في خلال
كلامه عين ما سنحكيه عن السيد في المنصوص والعلامة كما ذكر على الحجية واما ما نسبه الى المحقق رح من اشتراط
القطع بعدم مدخلية غير المذكور في العلية فليس على وجهه بل انما شرط المحقق في حجية المنصوص قيام قرينة
حالية على عدم اعتبار غير المذكور في العلية قال ما نصه اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال

يدل

يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعديته الحكم وكان ذلك برهانا وليس في
كلامه ما يدل على اشتراط القطع واني لنا بحصوله واي فرق حينئذ بين المنصوص وغيره وهذا بخلاف شاهد
الحال فانه غير عزيز وتنزيل كلام المص على ارادة القطع العرفي في فهم مراد المتكلم فان المقرون بشاهد
الحال مما لا شك فيه عرفا ما باه قوله ان ذلك مما يكاد فيخرط في سلك المحالات لما عرفت من ان الاقتران
به غير عزيز كما اذا قال الطبيب لا تاكل هذا فانه حامض او بارد وظهر من حاله عدم ارادة الخصوصية
وانه مما يابى عليه كل حامض وبارد واظهر من ذلك قول الوالد لولده لا تاكله فانه مسموم وقوله برهانا يحتمل
ان يريد به الدليل والحجة ويحتمل ان يريد به القياس المنطقي وذلك ان التنصيص على العلة مع عدم اعتبار
غيرها لما كانت دلالته على تعديته الحكم انما هي باعتبار اقتضائه لكون المذكور علة تامة وتمام العلة ماض
بعمومها تالف في غير المذكور قياس كان يقال في مثال النبيذ هذا مسكر وكل مسكر حرام اما الصغرى
فوجدانية واما الكبرى فجائت من تمامية العلة المدلول عليها بالخطاب مع قيام الشاهد على عدم اعتبار
الغير واختار هذه الطريقة صاحب المعالم فكانت الاقوال فيها ايضا ثلثة الحجية على الاطلاق وعدمها
كذلك والتفصيل بقيام الشاهد الا ان يرد هذا الى القول بعدم الحجية لاتفاق الكلمة على ان شاهد
الحال مما يعين المشترك ويذهب بالاجمال وما اختاره المص من اشتراط القطع وان كان في الظ رابعا
لكنه يرجع به الى النفي كما قال احتج السيد رح على ما صار اليه بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى
الفعل وعن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله
دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعوا الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى
وجه دون وجه وقدر دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان
فقير دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا
بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص
على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على الحكم
التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لو كان هذا الفعل المعين مصلحة ويتوجه
عليه ان ما ذكره انما يتجه في الافعال من حيث انه ليس هناك ما يدل على الغاء الخصوصية حسبما قدمنا
بخلاف الاقوال فان التنصيص على العلة يدل على كونها تامة خصوصا اذا انظم اليها شاهد حال واحتج
العلامة في التهذيب بما ذكرناه في حجج المثبتين اولا وانه لحجة وذكر في النهاية بعد ان احتج بنحو هذا ان من
المانعين من احتج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هي الاسكار مطلقا
وان تكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس
واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة وان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى
يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية
قال سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول
الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء
القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة تحريم الخمر الاسكار
انتفى ذلك الاحتمال ثم اعترض على جميع ذلك فقال ان عنيتم بالحركة معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع
فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل
منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذه القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول

٣ اقوال اصحابنا في هذه المسئلة

المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك وقولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا
في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هي
اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذه الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال
متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا
وقد اورد هذا الاسولة اجوبة قبله صاحب المحصول وتلاه صاحب التحصيل فانه بعد ان حكم بان النص
على العلة ليس بتعدية الحكم حسب ما حكيناه عنه من قبل قال واحتج بما حكاه العلامة عن البعض قال
فان قلت لو جاز هذا لجاز ان يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل الى اخر السؤال و
زاد اخر وهو انه قد رتب الحرمة على الاسكار فاشعر بالعلية واجاب عن الاول بما ذكر العلامة وعن الاخير
بانه رتب حرمة الخمر على اسكارها ويتوجه عليه في الجواب عما ذكره في التسليم الاول ان التنصيص على العلة
يقتضي في العرف الغاء الخصوصية مع قطع النظر عن خصوص الامر والمامور والمامور به والعلة بل الحق
جعل المذكور علة وانضمام القرينة اليه لا يغنيه بل يؤكده واقصى ما هناك ان يبطل خصوص هذا التمثيل
ويمثل بما لا قرينة فيه لمثال الطبيب واذا تم هذا بطل احتمال اعتبار قيد الخصوصية ودخولها في العلة وبطل
تعلق المانع بقيام ذلك الاحتمال ثم ان العلامة رح قال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا
لفظي لان المانع منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في التقدير التعليل بالاسكار
المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على
العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه قلت ليس هذا من التحقيق في شيء
فان المانع يمنع من التعدية لا دعائه قيام الاحتمال والمثبت انما حكم بالتعدية لا دعائه انتفاء الاحتمال
فكانا على طرفي نقيض واليه يرجع النزاع في انه هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار فنعم ام لا فلا يعم لان من يدعي
انتفاء الاحتمال يقول انه بمنزلته ومعناه ومن يدعي قيامه يقول انه بخلافه وتسليم المثبت لكون التعليل بمنزلته؟
بالمختص غير عام وبالمطلق عام لا ينافي حكمه بكون التعليل في المنصوص بمطلق فيكون عاما ولم يقع من احد
نزاع في ذلك ولا كلامهم محتمل للتنزيل على ذلك وقول بعض الفضلاء انه اراد بكون النزاع لفظيا ان النزاع
في تفسير لفظ وبيان عبارة هل معنى قوله لانها مسكرة في حرمت الخمر لانها مسكرة علة التحريم الاسكار
ام معناه وعلة اسكارها فيه انه مع كونه خلاف المتعارف لتحقق الخلاف في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت لايدفع ضبا؟
الحكم في جميع مواردها ام لا فلا وجه لحكاية الاتفاق عليه واتفاقهم في كون التقييد بالمختص يقتضي عدم العموم
وبالمطلق يقتضي العموم لا ينافي اختلافهم في ذلك وحاصله ان هذا التقييد اعني التقييد بالعلة المنصوصة
هل هو تقييد بالمختص فلا يعم او بالمطلق فيعم ثم نقول اذا كان المدار على ما في نفس الشارع وجب الاخذ به
بعد الاطلاع عليه ولو بفحوى الخطاب لعدم انحصار الدلالة في الصريح وحيث دلنا التعليل على ان المتكلم حاكم
بالحكم المذكور حيثما تحققت العلة لتماميتها في نظره وان لم يكن الغرض من التعليل هو التخطي بل بيان
الداعي وجب الاخذ بذلك كما قلنا في باب المقدمة بل الدلالة ههنا اتم منها في ذلك الباب من حيث ان الخطاب
ههنا قد اشتمل على ما يدل على النسبة الناقصة المستتبعة للتامة والحكم بها فكانت دلالة المنصوص على
ان المذكور علة بمنزلة دلالة قولك اعجبني قيام زيد على ان زيد قائم ونسبة حكم غير المذكور الى هذه
النسبة التامة نسبة الجزئي الى الكلي فان قوله حرمت لعلة الاسكار يستتبع ان الاسكار علة استتباع
كل نسبة ناقصة للنسبة التامة فكان كان قد قال الاسكار علة للتحريم ودلالته على تحريم النبيذ وغيره

من المسكرات

يدل على سقوطه من المسكرات بل هي دلالة كل على جزئياته فان قلت ان مقامات التعليل مختلفة جدا
فمن مقام يدل على ان ما نص عليه هو العلة ولا مدخل لغيره في العلية لا الخصوصية ولا امر اخر خارج كما في
قوله ع ماء الحمام واسع لا ينجسه شيء لان له مادة واخر محتمل لدخول غيره في التعليل وهذا كما تقول في مسكر
تاكل هذا فانه يبني خلقك ويغير فمك وعلة المنع عندك هو الاسكار بحسب او هو مع الاساءة و
التغيير وانما خصصت هذا بالذكر للتنفير وكذلك ادوات التعليل فان قولنا لعلة كذا وبسبب
كذا ظاهر في تمام العلة بخلاف لكذا ولانه كذا وكذلك العلل فان التعليل بما هو ثابت ظاهر في التمام
نحو لان له مادة بخلاف ما يترتب من الغايات كان يكون كذا وكي يكون كذا وليكون كذا واذا كان التعليل
يقع على نحوين فكيف تجعله امرا واحدا وتنزله على التمام مطلقا بل ما قام فيه شاهد حال على ان المذكور تمام
العلة عدينا الحكم فيه كما اذا قال لا تشرب هذا لانه غلى ولم يذهب منه شيء فانه ظاهر في ان المذكور تمام
اذ ليس مما ينفر مثلا لا يجوز ان يكون العلة غيره او امرا اخر معه بخلاف فانه يسكرك ويذهب بعقولك لجواز
ان يكون المانع الغليان مثلا والاسكار معا وانما خص هذا بالذكر للتنفير فكيف يقاس عليه كل
مسكر وان لم يكن مغليا وهلم جرا وما لم يقم عليه شاهد حال كهذا المثال لم نعد الحكم فيه الى غير المذكور
حسبما عليه المحقق رح قلت نحن لا ننكر ان الامر والناهي ربما اقتصر من علة الحكم على المرغب والمنفر
وان لم يكن تمام العلة غير انا نقول ان المنساق من التعليل ان ما علل به علة في الحكم كافية في التعليل وان
جاز ان يكون له علة اخرى مستقلة سواء كان صفة ثابتة او غاية مترتبة محركا على الفعل والترك ام لا
باي اداة كان الا ان يظهر في المقام ما يدل على مراعاة الخصوصية او على دخول امر اخر في العلية وبالجملة
فالتمام هو الاصل ولا يخرج عنه الا بمخرج لا كما يقول المحقق رح ان الاصل جواز الامرين ولا يحصر بالتمام
الا بشاهد فان قلت كيفما صنعت واية سلكت فما كنت لتخرج عن القياس واخباركم متواترة واجماعكم
بل اجماع المجدد منعقد وضرورة مذهبكم قائمة على المنع من القياس من غير تخصيص ولا تقييد
قلت اولسنا قد حققنا ان دلالة الخطاب المنصوص العلة على حكم غير المذكور كدلالة قولنا هذا الشيء
علة فاي قياس بعد هذا وعدمه في القياس وان اشتهر لكن التحقيق ما قلناه وعليه فتكون التسوية
في الحكم من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب الحمل والقياس وليست دعوى خروجه عن القياس
ببدع فقد صار اليها جماعة من المتقدمين والمتاخرين سلمنا انه قياس في الاصطلاح ولكن دعوى
الاجماع في محل النزاع ممنوعة وكذلك دعوى الضرورة بطريق اولى انما المجمع على منعه القياس بالعلة
الغير المنصوصة واما الاخبار فاقصى ما تدل عليه المنع من الرجوع في الاحكام الى مجرد الاراء وهو
المراد بالقياس فيها كما تراه في قولهم لابي حنيفة ايقاس لك هذا ايقاس لك هذا اذ ليس المراد ايظهر
لك حمل احدهما على الاخر ويظهر لك وجه الجمع بينهما كيف والمفروض انهما مختلفان انما المراد ايتقدر لك
ذلك ويظهر لك وجه الحكم وبالجملة فالقياس في العرف القديم بمعنى النظر وهو يرجع الى المعنى اللغوي
اعني استعلام القدر او التقدير فاما ما يرجع الى النص رجوع الفرد الى الطبيعة ويندرج فيه اندراج
الجزئي في الكلي فليس ذلك من القياس الذي ورد به المنع في شيء فان قلت مدار هذا التحقيق كله على
دعوى تبادر كون العلة المنصوصة علة تامة في الحكم لا دخل لغيرها فيه ولا مدرك لهذا سوى تخصيص
العلة بالذكر وهو مفهوم لقب وضعفه على تقدير ثبوته معلوم قلت الا ترى ان دلالة قوله حرمتها
للاسكار على ان الاسكار علة للتحريم وجاء غلام زيد على ان لزيد غلام دلالة مفهوم كي يكون مفهوم
لقب او غيره كلا وانما هي دلالة منطوق واقصى ما هناك انه غير صريح وهو من اظهر انحاء الايماء

وكيف كان فدلالة النسبة الناقصة على الحكم بالتامة مما لا يتوقف فيها اهل العرف ولا ينبغي ان
يكون محل شبهة لمن له ادنى مسكة فان قلت انى يتم هذا وقد جائني صحاح الاخبار بما يدل على عدم الاعتداد
فقد روى الشيخ في يب بطريق معتبر ليس فيه الا احمد بن الوليد وهو شيخ اجازة مع حكمهم بصحة الطريق
وهو فيه عن زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين
ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ويصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته فيتمها
ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهور بتيمم قال زرارة فقلت له دخلها وهو متيمم فصلى
ركعة فاحدث فاصاب ماء قال يخرج ويتوضأ ويبني على ما مضى من صلوته التي صلى بالتيمم ومعنى
احدث وجد سبب لحصول الماء من مطر ونحوه وذلك انه عم نص على ان العلة في الحكم الاول هو
الدخول على الطهور ولم يعتبره في الثاني مع تحققه فيه كما لا يخفى ومثله صحيحة زرارة اخرى التي
يقول فيها فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين
قلت دلالة التنصيص على ان المنصوص تمام العلة مما لا يكاد يخفى على ذي عرف الا ان يقوم هناك ما
يدل على انه جزء علة كما نحن فيه فانه عم لما لم يعتبره في الثاني علمنا ان العلة في الحكم الاول هو الدخول
على الطهور مع مضي دعامة الصلوة وعمادها اعني الركعتين الاولتين وليس ذلك باعظم من الفاظ
العموم مع المخصص واين هذا من دلالة قولك لزيد على كذا على انه ليس لغيره ذلك فان قلت لئن
سلمنا تبادر الحكم بتمام العلة في النفي لما كنا نسلمه في الايجاب والسند ما اشار اليه البصري في احتجاج
قلت التبادر لا يحتمل المانعة وانما هو شيء يرجع الى الوجدان ونحن كما ندرك من قوله هي حرام
لانها تسكر الحكم بعلية الاسكار وتمامها كذلك ندرك من قوله ماء الحمام طاهر لان له مادة الحكم
بعلية المادة حتى يستوي في ذلك ماء الحمام وغيره فان جاء تعليل لا ينساق منه ذلك بحسب
المقام كما في كل هذه الرمانة لانها حامضة واعط هذا لانه فقير فلسنا نمنع من عروض المانع
وبالجملة فالامر في هذا الباب على تبادر الحكم بتمام العلة قوله والحق ان يقال اذا حصل القطع الخ
انت تعلم ان ظهور الخطاب في المعنى كاف في الاخذ به والاعتماد عليه وان لم يكن صريحا فيه ومعلوم
ان اشتمال الخطاب على النسبة الناقصة بمنزلة اشتماله على التامة لمكان استتباعها وقد عرفت
ان منصوص العلة بهذه المكانة وان قوله لانها مسكرة ولان له مادة بمنزلة الاسكار علة للتحريم
وذو المادة لا ينجسه شيء انما يشترط القطع حيث لا يكون هناك نص كما اذا جيء بالحكم مجردا عن
التعليل واحتجنا الى التعلق في تعدية الحكم بالتنقيح فان تعدية الحكم ح لا تسوغ عندنا حتى يقطع
بالتنقيح ولم يتعرض المص هيهنا لمفهوم الموافقة مع وقوع الخلاف في انه هل هو قياس ام لا لاتفاق
الكلمة على الحجية حتى لم يحك الخلاف الا عن داود الظاهري حتى حكى الاجماع جماعة من اصحابنا
والخلاف في ان ثبوت الحكم لغير المذكور هل هو بطريق القياس او بدلالة الخطاب بعد الاتفاق
على الثبوت لا طائل تحته وجملة القول ان الكلام على مفهوم الموافقة يقع في مقامات احدها
في مفهومه وانه هل يؤخذ فيه كون غير المذكور اولى بالحكم من المذكور كما هو طريقة الاكثرين ام لا
حتى يدخل المساوي كما عليه البعض الثاني في حجيته وقد مضى الكلام عليهما في المفاهيم الثالث
في ان ثبوت الحكم فيه لغير المذكور هل هو بطريق القياس والحمل على المذكور لجامع كالايذاء
في خطاب التأفيف والنهر وعمل شيء يستحق عليه الجزاء في قوله تعم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اذ الرؤية كناية عن الجزاء وكالامانة والخيانة في قوله تعم ومن

اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك او ان يثبت له ابتداء
من دلالة الخطاب وان المذكور وغير المذكور في ذلك سواء اي ان المتكلم ارادهما معا بالخطاب فنقول
فيه خلاف قد مرت الاشارة اليه ايضا والذاهبون الى الثاني اختلفوا ايضا فالاكثرون على ان دلالته على
غير المذكور بطريق المفهوم والفحوى وانه من باب التنبيه بالادنى على الاعلى وان كان كلاهما مرادا
للمتكلم مقصودا ومنهم من قال ان الخطاب هيهنا نقل عما وضع له في اللغة الى معنى اخر عرفي حتى صار
قوله لا تقل لهما اف بمعنى لا تؤذهما ومن يعمل مثقال ذرة بمعنى من جاء بما يستحق عليه جزاء وان تأمنه
بقنطار او بدينار بمعنى ان تأمنه بشيء كما صار لا تأكل حبة ولا تشرب قطرة ولا تتصرف فلسا بمعنى
لا تتصرف بشيء حجة الاولين انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود
من الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء والامانة والخيانة في
اية الائتمان والامتناع من التصرف في المثل الباقية وعن كونه اكد في غير المذكور لما حكم به ولا معنى للقياس
الا ذلك واعترض بان اعتبار المعنى المناسب انما كان لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم لغة
لا لاثبات الحكم وبالجملة فهذه المعاني تلحظ في هذه الخطابات عرفا يلحظها المتكلم ويعقلها السامع
واين هذا من ملاحظة المعنى المناسب في القياس فانه غير ملحوظ للمتكلم ولا للسامع وان لحظ المتكلم
في نفسه فليس هناك ما يدل على تلك الملاحظة ليعقلها السامع وانما يلحظه المستنبط للحكم واحتج
الاخرون بان استفادة المعنى المذكور منه لا تتوقف على استحضار القياس ولو كان قياسا لتوقف
وبانه لو كان قياسا لم يقل به نفاة القياس واعترض على الاول بان المتوقف على استحضاره ما عدا
الجلي واما الجلي فيعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد وعلى الثاني بانه ليس هناك
من ينفي القياس الجلي ونحن نقول كيف يكون اثبات الحكم لغير المذكور في هذا الباب بطريق القياس والقياس
انما هو من عمل القائس ومن المعلوم الذي لا يمر بساحته الريب ان حكم غير المذكور في هذا الباب مما يقصد
المتكلم بالخطاب بل هو اهم في نظره من المذكور لاتفاق الكلمة على انه غير مقصور على المذكور وان الخطاب
مما يدل عليه باللزوم العرفي بل التحقيق كما مر ان اغلبه كلا حبة تأكل ولا تشرب قطرة ولا تمش خطوة
ولا تحمل ذرة ونحو ذلك مما لا يحصى من باب الكناية للقطع بعدم ارادة الحقيقة في مثلها وان امكن
وان المخروط منه في سلك المفاهيم انما هو المستعمل في معناه وان الغرض المقصود من استعماله التنبيه
على حكم غير المذكور كما في اية الائتمان وكيف كان فحكم غير المذكور هو المنساق من الخطاب وهذا بخلاف
القياس فانا لا نرتاب في انه اذا قال لا تشربوا الخمر لانها تسكر انما يريد تحريم الخمر فحسب والنهي عنها ثم
اعرب عن السر في ذلك بقوله لانها تسكر ولم يرد النهي عن كل مسكر وانما ذلك امر انتزعناه وتستدل
عليه ونقول لو لم يكن كل مسكر له حراما لما جعل الاسكار علة تامة في تحريم الخمر ولذلك اذا قلت
لا تأكل من هذا لانه حامض ولا تصحب هذا فانه فاسق والامر في غير المنصوص اظهر وما لم يكن حكم غير المذكور
فيه ملفوظا كقوله تعم ولا تنهرهما وقولنا ولا تضربهما فليس من باب مفهوم الموافقة في شيء وانما هو
قياس اولوية اذ دعوى الايماء في مثله احتمال ولا يبعد من مدلول اللفظ فاما دعوى انه نقل في العرف
من المعنى اللغوي الى القدر المشترك بين المذكور وغيره فخلاف التحقيق بل هو كناية في الغالب ومفهوم
في غيره كما في اية الائتمان وقد مر التحقيق في المفاهيم قوله واعلم ان للعلم بالعلة عند القائسين
طرق الخ لما كان مدار القياس على العلة وجب الكلام في عليتها وللعموم في اثباتها طرق منها النص
والمراد به هيهنا ما تعرض له الشارع في الجملة فكان اعم مما ذكر في تقسيم الخطاب وهو ضربان صريح

وهو ما دل بالوضع وايماء وهو ما لزم المدلول والصريح قسمان ايضا قطعي الدلالة على التعليل بحيث لا يحتمل
غيره وهو النص بالمعنى الاخص وظنيها وهو الظاهر فالاول كان يقول معللا للحكم لعلة كذا او لسبب
كذا او بسببية كذا ومن اجله وكي يكون كذا واذن يكون كذا واما الثاني فقد فيه تلك اللام وهو الشايع
في التعليل والباء كقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا وان كقوله عز من قائل ولا تقربوا الزنا انه
كان فاحشة وعلى المنهي بدل ان ان المفتوحة نحو ان كان ذا مال وبنين و ح لعضدي ان المكسورة
التي للتسبيب نحو ان جاءك فاعطه وذلك لان ان المشددة لم توضع للتعليل وانما هي فيه دخيل
والكلام في الموضوع وانما عدوا هذه الكلمات من الظاهر لاحتمال اللام للعاقبة والباء للتعدية
والمصاحبة وان للشرطية واما ان فانما افادت العلية باعتبار اللام المقدرة قبلها ولذلك اهملها
واما المشددة فقد عرفت ان التعليل فيها دخيل واقصاه الظهور وقد يقال ان الظهور في
هذه الكلمات ان كان باعتبار الوضع والاستعمال في الموضوع له فالغالب في اللام الاختصاص وفي
الباء الالصاق اذ هما الحقيقتان وما عداهما مجاز وفي ان عدم التعليل فانعكس الظهور ولا اقل
من الاشتراك والاجمال وان كان بعد انضمام القرائن وملاحظة المقامات فقولنا حرمت الخمر
لانها تسكر ولا تصحب فلانا لانه فاسق او انها تسكر وانه فاسق نص في التعليل وكذلك بانهم
كفروا وفبظلم من الذين هادوا وذلك بما قدمت ايديكم ويجاب بان الظهور بعد الاستعمال و
خلاف التعليل في هذه الامثلة وان كان وهما لا يصير اليه احد فان خلاف الظاهر انما يصار اليه
بدليل ولا دليل لكنه لا يخرج عن الاحتمال وهذا بخلاف القطعي نحو لعلة كذا فانه لا يحتمل اصلا ولسنا
نريد بالظاهر ما قام معه احتمال يسوغ تنزيل الخطاب عليه كيف وكل ما خالف الظاهر يمتنع التنزيل
عليه واما الايماء فهو ما لم يصرح به على احد الوجهين والفرق بين العلة المومى اليها والمستنبطة ان
التعليل في الايماء من اغراض المتكلم واعماله غاية ما هناك انه لم يصرح به بل اداه بهذا الطريق الخ
وفي المستنبطة من استخراجات القايس يقول اظن ان العلة في هذا الحكم كذا وهو على انحاء منها
ان يقرن الحكم الى امر يبعد ان لا يكون علة له سواء وقع في جوابه كما قال ص للاعرابي حين جاءه لاطما
وجهه ناتفا شعره وهو يقول هلكت واهلكت فقال ص وما صنعت فقال واقعت اهلي في نهار
رمضان اعتق رقبة وذلك انه جاء مستطيا كما يأتيك المريض يتهادى والسليم يتلوى فتقول
اصنع كذا وكذا فلا يكاد يذهب على احد ان السبب فيما ذكرت هو الشكاية ولو لم يكن الحكم الذي
اقترن بالشكاية هو الجواب فبقي السؤال بلا جواب واحتمال ان يكون ذلك انما وقع على سبيل الاتفاق
كما يقول لك غلامك طلعت الشمس فتقول له اسقني ماء وان جاز عقلا لكنه من الاوهام البعيدة
ومن ثم لا يكاد يذهب اليه احد من الناس في المحاورات بل لا يعقلون الا ما ذكرنا وعدوا من هذا ما روي
من انه لما سئلوه عن بيع التمر بالرطب قال اينقص اذا جف فقالوا نعم فقال ص فلا اذن اي فلا يجوز
بيعه اذ ثبت نقصه بالجفاف وذلك ان فيه تعليل عدم جواز البيع بالنقص الذي دعوه واقرهم
عليه ولم يصرح بذلك فلم يقل لا لعلة النقيصة او لانه ينقص بل ظهر من الحكم بعد التقرير على الوصف
ان ما اقرهم عليه هو العلة وفيه ان قوله اذن تصريح بالتعليل اذ معناه اذا كان الامر على ما تقولون فلا
تبيعوا واداة الشرط التي للتسبيب من الفاظ التعليل لكنه سيق مساق الجواب والتصريح بالتعليل
لا يمنع من الايماء كما لو قال كفر لانك واقعت وعد الاكثر من هذا ايضا قوله ع لعمر ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان ذلك يفسد الصوم فقال لا فقال ع فهذا كذلك وذلك انه ع لما حكم بعدم

افساد

افساد القبلة بقوله فهذا كذلك مع تقريره عمر على ما اجاب من عدم الافساد بالمضمضة لم يعلل عدم الافساد
بما هو العلة اعني عدم وقوع المفسد الذي هو الوقاع فلم يقل فهذا كذلك لعدم وقوع المفسد لكنه اومى
الى هذا التعليل ايماء حيث شبهه بالمضمضة مع عدم الابتلاع واومى هناك الى علة عدم الافساد بالمضمضة
بقوله ثم مججته فكان هذا مثله وقال صاحب الاحكام ليس من هذا بل قد توهم عمر ان كل مقدمة للمفسد
مفسد فنقض ص عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلا لعدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد
لم تفض اليه اذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الافساد وانما يصلح لما يكون مانعا من الافساد وكونه
مقدمة للفساد لم تفض اليه لا يصلح لذلك ومنها ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصفة مع ذكر
الوصفين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث واما بغاية نحو قوله
تع ولا تقربوهن حتى يطهرن فرق بين الحكمين اعني جواز القرب وعدمه بالوصفين اللذين هما الحيض
والطهر وتم الفرق بالوصفين بهذه الغاية واما بالاستثناء كقوله تع فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
الحكمان وجوب اداء النصف وعدم وجوب شيء والوصفان العفو وعدمه واما بالشرط نحو قوله اذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم واما بالاستدراك نحو قوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان ومنها ان ينظر بما فيه العلة كقوله ع للخثعمية فدين الله احق ان يقضى وذلك انه
كان حق التفريع على ما اعترفت به ان يقول فدين الله اذا قضي احق بان ينفع لكن لما كانت الاحقية
بالنفع علة لاحقية القضاء عدل الى المعلول معتمدا على ظهور التعليل وقال احق بالقضاء فكانه قال
احق بالقضاء لانه احق بان ينفع ومنها ان ينهى عن فعل يمنع عما ثبت وجوبه فيعلم ان العلة في النهي المنع عن
الواجب كقوله عز من قائل فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ولولا ان العلة في تحريمه هو المنع لما حسن ذكره
ومنها ان يعلق الحكم على وصف مناسب كقوله ع لا يقضي القاضي وهو غضبان فان في ذلك تنبيها
على ان الغضب علة المنع لما يعرض بسببه من الاضطراب المفضي الى اشتباه الحق بالباطل ومثله قولك اكرم العلماء
واهن الفسقة وهذا ما لهجت به الالسنة من ان تعليق الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية وهل يشترط
في الوصف المومى اليه ان يكون مناسبا كما في الامثلة المذكورة ام لا قولان الاكثرون على الاول والغزالي و
العلامة على الثاني حجة الاول ان اتفاق الكلمة على ان الاحكام الشرعية لا تتجاوز قانون الحكمة غاية
ما هناك ان الاشاعرة على ان ذلك اتفاقي وليس بامر لا يسوغ تركه ان يتعداه والمعتزلة على الامتناع
لقاعدة التحسين واحتج الاخرون بانا وجدنا اهل العرف اذا قيل اكرم الجاهل واهن العالم استقبحوا
تلك المقالة وما ذاك الا لما يتساق الى اذهانهم من جعل العلم علة للاهانة والجهل علة للاكرام والا فقد
يستحق الجاهل الاكرام لشجاعته ومروته والعالم الاهانة لفسقه او لومه فلولا ان مطلق الترتيب يفيد التعليل
وان لم يكن الوصف مناسبا ما استقبحوا ذلك وللقائل ان لا يكون الاستقباح عدم جريان الحكم على
الاستحقاق لا جعل العلم سببا للاهانة والجهل سببا للاكرام وفرق ما بينهما ولو احتجوا بان مجرد الفرق
او الاقتران كاف في الدلالة على التعليل بحكم الوجدان لكان وجها والحق ان ما ذكره هو المنساق فانا
نجد في الاذهان تبادر في مثله الى ان علة الاكرام في نظره هو الجهل وعلة الاهانة هو العلم وانها تخطئه
لذلك لكن يبقى عليهم ان اعتبار المناسبة لا بد منه فيما يكون مدرك الايماء فيه هو المناسبة كما في وذروا
البيع فان كونه مانعا من الواجب هو وجه المناسبة وما لم يتحقق لم يكن للايماء مدرك وح فالوجه التفصيل
باشتراط المناسبة فيما لا مدرك فيه للايماء الا المناسبة وعدم الاشتراط فيما عدا ذلك مما يكون المنشأ
فيه هو التفرقة او الاقتران لعدم توقفه عليها ولما ذكروه من الاستقباح فاما ما يتعلق به الاولون

فاقصى ما يقتضيه اتفاق الكلمة مطابقة الاحكام للحكمة في الواقع وليس ظهور ذلك بضرورية لاريب كما في
اكثر العبادات نعم يشترط ان لا يكون بحيث تقطع العقول فيه بالمخالفة كما في اباحة القتل والعدوان وتحريم
العدل والاحسان وكيف كان فالتفرقة والاقتران مستقلان في افادة الايماء ولقائل بعد هذا كله لو
فرضنا ان الشارع قال هكذا مثلا للفارس سهم وللراجل سهمان وللقاتل نصيب اثنين لقلنا ليست
العلة عنده في زيادة النصيب هو القتل والرجولية لمخالفة ذلك للحكمة بل امر اخر خفي علينا فكيف يسوغ
لنا ان نحكم عليه بالتعليل ونزعم ان ذلك منه خطاب وضعي هذا وما اعتمده المص من جعل الايماء قسما من
النص ومن الناس من جعل قسيما وخص النص بالصريح قوله ومنها السبر والتقسيم الخ اصحابنا
لما لم ياخذوا من القياس الا بمنصوص العلة لكونه في الحقيقة ليس من القياس في شيء بل هو خطاب وضعي
يدل على ان هذا المنصوص عليه علة تامة انحصر الطريق عندنا فيما دل عليه الخطاب صريحا او ايماء واما
مخالفونا فحيث لم يجلسوا نفوسهم على ما يرد بخطابات الشرع وتجاوزوا الى ما يجدونه من تلقاء انفسهم
كان لهم في استعلام علة الحكم طرق شتى منها السبر والتقسيم والسبر في الاصل اختبار عمق الجراحة والمسبار
حديدة معدة لذلك وفي الاصطلاح ان يختبر القايس اوصاف الاصل وينفي عنها العلية حتى تنحصر في شيء
منها ويكون القياس بحسبه وطريق اختبار الاوصاف ان يلحظها اولا حتى يحصر ما يحتمل انه صالح للعلية في
عدد ثم يكر ويدقق النظر ثانيا ويلغي من ذلك العدد ويسقط واحدا بعد واحد حتى لا يبقى في يده الا ما غلب
على ظنه انه هو العلة فحينئذ القياس وهكذا كما اذا اراد ان يعرف العلة في ربوية البر فيلحظ اوصافه من
جسمية ونمو ولون وشكل ومالية وطعم وكونه قوتا ومكيلا فيقول ما يحتمل العلية انما هو الثلثة الاخيرة
ثم يكر على هذه لتعيين العلة فيستظهر ان العلة من هذه الثلثة هي الثانية مثلا او الثالثة فقد بان ان السبر
هو التتبع والملاحظة ليعرف ايها هو العلة لا حصر الاوصاف في الصالح والخطب سهل وقريب منه التقسيم بل
مرجعهما امر واحد ومن ثم عدوهما طريقا واحدا وذلك ان القايس كما يصل الى المطلوب بصورة السبر
والتتبع والحصر في الصالح ثم الالغاء وتثبيتا فتثبيتا كذلك قد يصل اليه بصورة التقسيم كان يقول حرمة
الربا في البر اما تكون لعلة اولا والثاني باطل لانه خلاف ما استقامت عليه طريقة الشارع من تعليل الا
حكام الشرعية بالحكم وعلى الاول فاما ان تكون العلة هي الطعم او القوت او الكيل او غير ذلك ثم تستظهر انها
هي القوت مثلا وبالجملة فالفرق اعتباري ان كان الملاحظة على وجه التقسيم سمي تقسيما وان كان بطريق
الحصر والالغاء سمي سبرا ثم الطريق الى الغاء ما يلغى من الاوصاف قد يكون عدم ظهور وجه المناسبة
بينه وبين الحكم فان ذلك كاف ولا يشترط ظهور عدم المناسبة اذ لو وجب فيه ذلك لخرج عن السبر وصار
اخالة ومناسبا كما سيأتي وقد يكون كونه من جنس ما علم من الشارع الغاؤه اما مطلقا اي في جميع الاحكام
كما لا خلاف في الطول والقصر فانه لم يعتبر في القصاص ولا في الكفاءة في النكاح ولا في الارث ولا في العتق ولا
في غير ذلك واما بالنسبة الى ذلك الحكم وان اعتبر في غيره كالذكورة والانوثة في احكام العتق فان الشارع وان
اعتبرهما في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث فقد علم انه الغاهما في احكام العتق فلا يعلل بهما شيء
من احكامه ومنها المناسبة وعرفها من لم يعلل احكام الله تع كالاشاعرة بانها المصالح الملائمة لافعال
العقلاء في العادات كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه وهذه الجبة تناسب هذه العمامة ومن عللها كالمعتزلة
بانها جلب المنفعة ودفع المضرة والمنفعة اللذة او طريقها والمضرة الالم او طريقه وتسمى ايضا
الاخالة لان الوصف المناسب يظن انه العلة في الحكم وتسمى ايضا تخريج المناط لان في استنباط كون
هذا الوصف المناسب هو العلة ابداء مناط الحكم واظهاره وحاصل هذا الطريق تعيين العلة في الاصل

بمجرد ابداء المناسبة من الوصف والحكم والتحقيق ان سلوك هذا الطريق هو المسمى بالاخالة والتخريج
اذ المناسبة كون الوصف مناسبا للحكم لا استنباط مناط الحكم وظن عليته لا ان هذه الثلثة بمعنى بل المناسبة
نفس الطريق الموصل والاخيران سلوكه وان تسامحوا في حملها عليه ثم المناسب في اصطلاحهم وصف ظاهر
منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من جلب منفعة او دفع مفسدة و
احترزوا بالظهور والانضباط كما اذا كان الوصف خفيا او غير منضبط وذلك كالقتل العمد ظلما فانه وان
كان مناسبا لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفي لان القصد وعدمه امر نفسي لا يطلع عليه الا علام الغيوب
وكالمشقة فانها وان كانت مناسبة لترتيب الترخيص عليها تخفيفا الا انها غير منضبطة لاختلاف مراتبها
باختلاف الاشخاص والازمان ومن ثم انيط الحكم في الاول بافعال مخصوصة كاستعمال الجارح في المقتل وفي
الثاني بالسفر وان لم يكونا متلازمين لذينك وذلك كالاسكار فان من نظر في المسكر ووصفه علم مناسبته
لشرع التحريم ويحصل من ترتيب التحريم عليه ما هو من مقاصد العقلاء من المصالح ودفع المفاسد ما انبأ الله
جل شانه عنه في محكم كتابه حيث يقول ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب ثم ما ظهرت فيه المناسبة ولم
ينكشف خلافها كالاسكار فهو الحقيقي وما تبين بعد تدقيق النظر فيه عدم المناسبة فهو الاقناعي وذلك
كما زعم الشافعية ان العلة في تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة هي النجاسة لان جواز البيع يناسب الاعزاز و
تحريمه الاذلال ثم سروا هذا الحكم الى الكلب قياسا لثبوت ذلك الوصف الذي زعموا انه مناسب للتحريم فيه
واذا نظرنا وجدنا ان لا مناسبة بين كون الشيء نجسا وتحريم بيعه اذ لا معنى لنجاسته الا عدم جواز
الصلوة معه ولا مناسبة بين ذلك وبين المنع من البيع والاول اما مصلحة دنيوية او دينية فالاولى كحفظ
النفس والمال والنسب والدين والعقل فحفظت النفس بشرع القصاص والمال بشرع الضمان والحد والنسب
بشرع الزاجر عن الزنا والدين بشرع قتال اهل الحرب وما يزجر عن الردة والعقل بتحريم المسكر والثانية
كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق وللمناسب انقسامات اخر يطول تعدادها ثم لهم طرق اخر منها الشبه
ومنها الدوران ومنها الطرد الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب الاصول وقد فصلناه في الكتاب وليس هذه
الطرق باخذ بها جميع القايسين بلا خلاف ثابت في كل منها وان اختلفت في كثرة الاخذين وقلتهم كما
ذهب الاكثرون الى الاخذ بالشبه والدوران ورد السبر والتقسيم قوله وفي هذه الطريقة لا يحتاج
الى السبر يريد ان مجرد ظهور المناسبة كاف في سلوك هذا الطريق ولا يحتاج مع ذلك الى سبر اوصاف
الاصل والغاء ما عدا الوصف المناسب اما بعدم ظهور مناسبة او بظهور العدم لكنه تقدم ما يخالف هذا
قوله ويرد على القياس بعد الايرادات المذكورة في المطولات الخ يشير بما ذكره الى الخمسة
وما اشار اليه متين محصوله ان مبنى القياس على تعليل الاحكام بصفات الاصل وغلبة الظن على صفة
منها انها هي العلة وذلك انما يتم لو انحصر التعليل في الاصل وصفاته لكنه كثيرا ما يقع بما خرج عن ذلك
بحكم هذه الايات وتجويز ذلك مبطل للقياس من راس لانتفاء غلبة الظن حينئذ واني يغلب على ظن القايس
في صفة من صفات الاصل انها هي العلة في الحكم كي اذا وجدها في محل اخر سحب الحكم اليه لمكانها وهو يجيز
ان تكون العلة امرا اخر خارجا عن تلك الصفات كلها ولقائل لا ريب ان الغالب هو التعليل بالصفات والظن
في مجهول الحال انه منه اذ الفرد يلحق بالاعم الاغلب الا ان يقال اقصى ما في غلبة التعليل بصفات الاصل
الظن بان المجهول منه فلو كفى هذا لامكن الاعتماد عليه عند من ياخذ بالظنون لكن من وراء الشيوع في
ساير الصفات فكان الظن في واحدة بخصوصها انها هي العلة بمكانه من الضعف فكيف يحسن ان
يجعل مثله مدركا نعم لشيخنا المفيد رضي الله عنه في اماليه تعلق في ابطاله غير ما ذكرنا حاصله

باب الاجتهاد والتقليد قوله الاجتهاد في اللغة الخ الجهد بالضم الوسع والطاقة والمشقة
ايضا كما في الصحاح والقاموس وبالفتح المشقة ليس الا وكيف كان فتفسير الاجتهاد بتحمل الجهد كما في المعالم
والشرح العضدي تفسير بلازم المعنى وا ما معناه فهو بذل الجهد واستفراغ الوسع في عمل من الاعمال
كما في الصحاح والقاموس والمجمع وغيرها من كتب الاصول وعليه العرف ولعله لا يستعمل الا فيما يشق من الاعمال
وربما جاء الجهد مضموما ومفتوحا بمعنى الاجتهاد قوله وفي الاصطلاح الخ السيد والشيخ والغزالي
على ما في الذريعة والعدة والمحصول لم يعرفوه لكن يظهر من مطاوي كلامهم انه بذل الجهد ايضا الا انه في امر
خاص وهو تحصيل الاحكام فكان اخص من اللغوي ولذلك اعرضوا عن تعريفه فان اختصاص متعلقه
لا يقتضي خفاء معناه وان كان الوجه تعريفه لانه قد صار فيهم لا يطلق الا على هذا الفرد الخاص ولا ينصرف
الى ما بيّنا ول بذل الجهد في غير ذلك من الاعمال الشاقة الا بقرينة وعرفه صاحب الاحكام بانه استفراغ
الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد والعلامة في النهاية
بانه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير وفي
المحصول والتحصيل بما يقرب من هذا فانه قال وعند الفقهاء استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه لوم مع
استفراغ الوسع فيه وفي المبادي بما في الاحكام فانه قال استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية
الشرعية على وجه لا زيادة فيه وابن الحاجب بانه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفي المعالم بذلك
وكذا في التهذيب الا انه قال استفراغ الوسع من الفقيه وكان المص انما حكم عليه بالشهرة باعتبار ان المتداول
في هذه الازمان قرائة هذه الكتب الثلث وملاحظة ما عليها وتقييد الاولين بكونه على وجه لا مزيد عليه او
بحيث تنتفي الملامة للاحتراز عن نظر المقصر فانه ليس باجتهاد والحق ان في بذل الوسع ما يغني عن اعتبار
هذا القيد فان المقصر لم يبذل وسعه ولم ينفذ طاقته ثم يتوجه عليهم ان بذل غير الفقيه وان احس بالعجز
ليس باجتهاد فمن ثم عدل به الاخرون الى الثاني فحذفوا ما يستغني عنه وجاؤا بما لا بد منه لكن اخذ عليهم
في هذه الزيادة اذ لا فقه الا بعد الاجتهاد ومن ثم عرفه في المنهاج بانه استفراغ الجهد في درك الاحكام
الشرعية واجيب تارة بان المراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وذلك متقدم على الاجتهاد المتقدم على
الفقه المصطلح واخرى بان المراد بالفقيه من مارس الاحكام الفقهية وان لم يكن فقيها واطلاق الفقيه
عليه غير عزيز فكان حاصله ان الاجتهاد استفراغ المتهيئ او الممارس وسعه للتحصيل وهذا السؤال
لجوابيه مبني على ان المحدود ما يكون به الفقيه فقيها وانت تعلم ان الفقه انما يكون بتحصيل جميع الاحكام
حقيقة او حكما والماخوذ في تعريف هذا انما هو البعض فعلم ان المعرف غيره على انه ربما بذل الوسع ولم
يحصل البعض ثم يتوجه على الثاني ان ليس بذل الممارس قبل حصول الملكة باجتهاد ولا يرد هذا على الاول
لان بذل المتهيئ المشارف الذي احاط بالمقدمات خير اجتهاد وان كان اول بذل والتحقيق ان الاجتهاد
يقال في العرف تارة لعمل الفقيه بعد ثبوت الفقاهة له واخرى لما لا يحصل الفقه الا به فالاول بذل الفقيه
جهده في كل مسئلة تعرض له وكل واقعة تحل به ففي كل مسئلة له اجتهاد وفي كل واقعة له نظر كما هو
شان العلماء وهذا هو المعروف الذي تلهج به الالسنة يقول صاحب الفن اجتهد الفقيه في هذه المسئلة
كما يقول اهل العرف واللغة اجتهد الكاتب في كتابة هذا والصايغ في صياغة هذا وبالجملة فاجتهاد
الفقيه عبارة عن بذله جهده في تحصيل ما لا يعلم من الاحكام وهذا هو الذي جاءت عليه تحديدات القوم
والثاني كونه بمرتبة اذا بلغها المكلف واستنبط الاحكام صح له ان يفتي وجاز ان يستفتي يقال فلان
مجتهد اي انه بحيث يستعلم الاحكام من مداركها فيفتي ويستفتي وهذا هو الذي لا تحقق الفقاهة

الابه وعليه مبني السؤال والجوابين واياه عنى صاحب الزبدة حيث عرف الاجتهاد بانه ملكة يقتدر بها على
استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن الاصل فعلا او قوة قريبة وكان هذا عرف متجدد والاصطلاح على الاول
فاذا قيل فلان مجتهد معناه انه مما يجتهد فقد اندفع سؤال الفقيه عن التعريف الثاني لكن بقي فيه وفي
الاول شيء وهو ان مقتضى اخذ الظن فيه انحصاره في الظنون مع ان الاجتهاد ربما يبلغ بصاحبه الى القطع
كما في تحصيل الاجماع وربما قطع بدونه كما اذا راى الاخبار متضافرة في حكم من دون معارض والكتاب
ظاهرا فيه لعموم او اطلاق والفقهاء بين مفتي وساكت لم يتعرض له وربما جعل هذا طريق تحصيل
للاجماع والمص لمكان هذا السؤال والسؤال الذي قبله اعني ما ورد باخذ الفقيه عدل عن الثاني ايضا
الى اخر ثالث فعرفه بانه صرف العالم بالمدارك الخ فذكر بدل الفقيه العالم بالمدارك واحكامها فان العلم
بها لا يستلزم الفقه وبدل الظن الترجيح المتناول للظن والعلم وزاد قيد الفرعية لاخراج الاحكام الاصولية
كمسائل اصول الفقه فان بذل الجهد في تحصيلها ليس باجتهاد اصطلاحا والى هذه الثلثة اشار
بقوله فدخل القطعيات النظرية وخرج الشرعية الاصلية ولم يستعمل فيه الفقيه اي فحصل بتعريفنا هذا
دخول القطعيات وخروج الاحكام الاصولية وعدم استعمال الفقيه المستلزم للدور وقوله مع خفاء
معناه كانه يرمز الى الثاوي بين السابقين قلت المنساق من قوله في ترجيح الاحكام ما ينساق من ترجيح
الادلة بعضها على بعض لادراكها على وجه الرجحان دون الشك والوهم فلا يحسن استعماله في الحد ولو قال
بذل العالم بالمدارك واحكامها جهده في تحصيل الاحكام لكان اسدّ ثم يتوجه ان الجمع المحلى للعموم فان
اراد بتعريفه المعنى الثاني اعني الملكة فلا معنى لاخذ البذل وما في معناه جنسا وان اراد عمل الفقيه كما عليه
الاكثر وهو الظ انتقض بخروج البذل في تحصيل البعض مع انه اجتهاد بهذا المعنى الا ان يريد بالجمع المحلى
الطبيعة كيركب الخيل ويلبس الفراء لكنه ههنا غير ظاهر وقوله نظره يريد قوته التي حصلها من العلم
بالمدارك واحكامها وقوله وسيجيء تحقيق ما يحصل به العلم بالمدارك يشير الى ما سيذكره في بيان ما يتوقف
عليه الاجتهاد قوله الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية الخ كل من تعرض لهذا البحث من
من اهل الاصول عنونه بهذا العنوان المتضمن لوصف الاجتهاد بالتجزية وبينوه بان المراد بذلك هو
ان الاجتهاد هل يقع في بعض المسائل دون بعض وقريب من هذا ما في المعالم والشرح العضدي و
اوضحوه بان من تمكن من استنباط بعض الاحكام عن مداركها دون بعض فاستنبط فهل يكون ذلك
اجتهادا حتى يجوز له العمل بما استنبط والافتاء به ويمتنع عليه التقليد فيه اولا ولا يكون الاجتهاد الا تماما
وتصويره انه قد يكون عند متقن الاصول من العلم بالمدارك ما يقتدر به على استعلام باب من ابواب
الفقه من طهارة او صلوة او غيرها وليس معه ما يستعلم به غيره بل ربما كان عنده من الاصول
وغيره ما يستعلم به مسئلة واحدة لا اكثر كان يحكم من الاصول باب الاوامر والنواهي وحجية خبر الواحد
ثم يعثر في حكم من الاحكام على اخبار متضافرة في مسئلة من المسائل لا معارض لها وقد عمل بها الاصحاب
فيستعلم بها حكم تلك المسئلة افيكون بذلك مجتهدا ام لا يكون حتى يكون عنده ما يتمكن به من استعلام
ساير الاحكام استعلم او لم يستعلم بان يكون متقنا للاصول مجتهدا فيها محيطا بالمدارك من كتاب
وسنة وبالجملة عالما بجميع الشرائط الاتية وهذا الذي اراد صاحب المعالم بعد ان ذكر العنوان
وبينه بما تقدمت الاشارة اليه من البيان بذكر الخلاف في قبول الاجتهاد للتجزية وجريانه في بعض
المسائل دون بعض قال وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط
فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا واوضح منه ما في الشرح العضدي فانه بعد ان اشار الى الخلاف كما في

المعالم قال وتصويره ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها
فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد فيها او لا بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع
المسائل من الادلة والمص ايضا ذكر ذلك العنوان وبينه ايضا بذلك البيان حيث قال بمعنى جريانه في
بعض المسائل دون بعض ثم اشار الى تصويره بقوله وذلك بان يحصل للعالم الخ فقد تحرر محل النزاع
وربما قرر ههنا نزاع اخر وهو ان من لم يكن عنده ما يقتدر به على تحصيل ساير الاحكام فهل يمكن
ان يحصل عنده جميع ما يقتدر به على تحصيل بعض الاحكام ام لا وان من الناس من يذهب الى انه
لا يمكن تحصيل البعض اختلفوا هل لمن كان عنده ما يقتدر به على تحصيل البعض ان يجتهد بمعنى ان
يستقل بما حصل بحيث ياخذ به ويفتي ويكون ذلك منه اجتهادا اصطلاحا وتتبعه احكامه وهو
اقصى ما هناك انه غير كامل ام لا وليس ذلك باجتهاد ولا له ان يستقل به قلت ليس في ذلك خلاف
يعرف وانما الخلاف في هذا الذي حررناه اولا واشرنا اليه الان واما ذاك فانما يتعلق به بعض ما تعين
من تجزي الاجتهاد القائلين في ذلك يتعلق اولا في المنع بما تيسر له ثم يقول بل التجزي لا يكاد يعقل للتوقف
استنباط البعض على حصول ما يحصل به الكل وان يرتكب منصف انكار ما يرى بالوجدان ويشاهد
بالعيان كما مر تصويره اقصى ما هناك ان هذا التحصيل هل يكون اجتهادا وتتبعه احكام الاجتهاد
من الاستقلال وامتناع التقليد وغير ذلك ام لا وهو النزاع المشهور ولقد تجاوز الحد من هم بايراد
هذا النزاع واستقرب كونه لفظيا فقال لا كلام في تجزي العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة التفصيلية فعلا
فان الاحاطة بجميع الاحكام الشرعية بالفعل غير مقدور لاحد غير المعصوم ع ولو فرض مقدوريته
فهو ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه غير
معقول وانما التجزي في الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة ولعل من جوزه انما لاحظ ذلك فيرجع النزاع
لفظيا وان اتبعه عبارات اكثرهم وانت خبير بان هنا ثلثة امور استفراغ الوسع في استعلام خصوص
كل مسئلة مسئلة من مداركها والكلام في تجزيه بل لا يكاد يكون هذا الاجتهاد الا متجزيا كما قال البط والقوة
التي يقتدر بها على الاستنباط وهذا ايضا مما لا ينبغي ان يشك في تجزيه وتحققه في الخارج فانا نجد ان
لبعض الناس قوة يقتدر بها على تحصيل احكام العبادات دون المعاملات او الطهارة والصلوة
منها دون غيرها لشدة ممارسته لها واحاطته بمداركها وما وقع فيها من اجماع وما جرى فيها من
خصام ومجاحة دون ما عداها وانكار ذلك مكابرة الثالث من كانت قوته بحيث لا يقتدر معها
الا على استعلام البعض فهل له ان يجتهد في ذلك البعض ويستقل به حتى يعمل ويفتي ام ليس له ذلك
واستنباطه في حكم العدم وهذا هو محل النزاع كما عرفت وهذا الفاضل اهمل محل النزاع وراء ظهره
ولم يتعرض الا للاولين وزعم ان الثاني هو محل النزاع وقد عرفت انه على التحقيق ليس من النزاع في شيء
ثم استقرب اتفاق الكلمة على امتناع تجزي القوة في الخارج وان ما يتراءى من النزاع في ذلك لفظي
وربما توهم من قول المص وذلك بان يحصل للعالم الخ انه يريد تحرير ذلك النزاع على ان يكون بيانا بعد
بيان فكانه قال الاجتهاد هل يقبل التجزية هل يجري في بعض المسائل دون بعض هل يمكن ان يحصل
للعالم ما يقتدر به على تحصيل بعض المسائل دون بعض وليس كذلك وانما يريد النزاع المشهور كما
في شرح العضدي وقوله وذلك الخ تصوير لوقوع الاجتهاد في البعض بيان للمتنازع فيه وكان
حق العبارة ان يقول وذلك انه قد يحصل للعالم الخ لكنه قال بان يحصل وهو ظاهر في بيان ما
قبله وهو المتنازع فيه وقد سبقه الى ذلك صاحب المعالم لكنه ذكر بعد ذلك ما يدفع هذا الوهم وهو قوله

فله ان يجتهد فيها او لا والمص لما اسقط ذلك جاء الوهم من غير دافع والعبارة الوافية بالمطلوب ما في
الشرح المذكور فانه نص على انه تصوير وجاء بقد وذكر ما ذكره في المعالم اخيرا قوله وقد اختلف فيه
الخ هذا الخلاف كما وقع فينا وقع بين العامة ايضا غير ان اكثرهم على العدم وكانوا احق الناس بالاثبات فان
اكثر اجتهاد الصحابة كان في القياس ومعلوم انه ليس فيهم من يحيط خبرا بانحاء المقاييس ووجوه العلل
واني وقد ملئوا بتقرير ضوابطها الدفاتر وسودوا الصحف وانما كان اجتهادهم بحسب ما يعن لهم
عند نزول الواقعة وممن ذهب منهم الى القول بالتجزي الغزالي فانه قال بعد ذكر شرايط الاجتهاد
ثم ههنا دقيقة يغفل عنها الاكثرون وهو ان ما ذكرنا يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع
الشرع وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزى بل قد يكون العالم مجتهدا في مسئلة دون مسئلة فيفتقر
اليه ما يتعلق بتلك المسئلة لا غير واما ابن الحاجب فظاهره التوقف فانه لم يزد ان رد على متعلق
الفريقين والعضدي على وتيرته ولم يتعرض له في التحصيل والمحصول وفي كلام الغزالي ما يدل على
ان اكثرهم على عدم التعرض واما اصحابنا فالعلامة في كتبه الاصولية وغيرها من الكتب الفقهية والشهيدان
على القول بالتجزية وصاحب المعالم على المنع وليس في الذريعة والعدة تعرض لهذا المبحث وكذا اصول
المحقق وربما ظهر من كلام الشيخ في المستفتي خلاف ذلك فان قلت اوليس في اشتراط الاجتهاد
بالشرايط المعروفة ما يدل على القول بالعدم فانها لا تكاد تجتمع الا للكامل قلت انما يريدون من كل
شرط ما يحتاج اليه في الاجتهاد فاذا فرض انه في مسئلة مخصوصة كان الشرط احاطته بما توقف
عليه تحصيلها والظ ان تلك شرايط الاجتهاد الكامل كما اشار اليه الغزالي فيما حكينا عنه وبالجملة فلا
تلازم بين الاشتراط ونفي التجزي والا لكان اجماعا لاتفاق الكل على ذكر هذه الشرايط من مانع من
التجزية ومن اجاز وان شئت فهذا العلامة ذكر في القواعد تلك الشرايط ثم قال وفي تجزي الاجتهاد
اشكال الاقرب جوازه بل الشهيد في الدروس بعد ان ذكر الشرايط اتم ذكر قال ويتجزى الاجتهاد على
الاصح وكذا الشهيد الثاني يشترط ما اشترطه القوم وهو يصرح في غير موضع بالتجزي قوله والحق
الاول لوجوه الخ عمدة ما تعلق به اهل التجزي ما اشار اليه في الاول من ان من اطلع على المدارك في
مسئلة واحاط خبرا بما يعارضه من مناف ومخصص او مقيد الخ فرجح او جمع حسب ما يقتضيه القواعد
او فحص فلم يعثر حتى غلب على ظنه ووثق من نفسه ان لا معارض فان ذلك غير عزيز على من اتقن الاصول
واخذ في استقراء المدارك خصوصا بعد ما دونت الكتب العظام وجمعت مدارك الاحكام وترادفت
انظار الفضلاء وسطروا ما وقع في كل باب من الحجاج كما في هذه الايام فقد ساوى المجتهد التام في تلك
المسئلة ثم لا دخل لاطلاعه على باقي المدارك واي مدخل لمعرفة مسائل الميراث والرضاع والاحاطة
بمداركها في استعلام وجوب السورة في الصلوة مثلا فان من اوجب الاحاطة فانما اوجبها مخافة
ان يكون هناك معارض او مخصص او مقيد فانا استعمال الاخبار على الاحكام المختلفة غير عزيز وقد فرضنا
علمه بانتفاء ذلك كله ولكن من غير طريق السبر فان ابيت الا السبر قلنا ربما احاط علم المتجزي بجميع ما ثبت
في تلك الابواب حتى يتبين ان لا معارض ولا مخصص ولا مقيد وهو لا يقدر على استنباط احكام تلك الابواب
منها وليس من البين لدى كل احد ان قوله ع للرضاع لحمة كلحمة النسب وعلى اليد ما اخذت حتى تودي وادرءوا
الحدود بالشبهات ونحو ذلك مما لا يحصى بمنأى عن معارضة قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب وافتتاحها التكبير واختتامها التسليم مع عدم قدرة كثير من الناس والاحاطة بالمقدمات
فما كان ليساويه في قوة الاستنباط لطول الممارسة ودوام النظر ومراعاة الدقايق وتعرف المداخل

فكانت قوته ابعد عن الخطاء وبعد هذا نحمله على التام قياس لانقول به في الفروع فكيف بالاصول واجيب عن
الاول بالمنع وعن الثاني بان الحكم بمساواته للتام ليس بطريق الحمل ليكون قياسا بل مادل على اعتبار التام
دل على اعتبار المتجزي فيهما فردان لشيء واحد والى هذا الاعتراض وجوابه اشار المص بقوله فان قلت الخ
ويتوجه على الاول ان منع كون التام ابعد عن الخطاء في نفس الامر مكابرة على الوجدان وعلى الثاني انا لا
نعلم شيئا يعتمد عليه في اعتبار ظن المجتهد التام سوى الاجماع وهو مختص بالتام وحوالته على اخر البحث
لم تنته الى شيء فانه لم يات هناك بما يصلح لان يكون دليلا على اعتبار ظن المجتهد نعم قد يتعلق لم تفقه
له بما جاء في ذلك من الاخبار كقوله ع علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبسيرة اصحابنا
المعاصرين للائمة ع لاستقامة طريقتهم على عمل كل بما في يديه من الاصول ولاريب ان التمام انما يتم
بالمجموع او بالاكثر وقد يجاب عن هذا بالفرق فان المتجزي بعد جمع الاخبار وتدوين الجوامع العظام
يعلم ان فيما لم يستوفه قراءة او نظرا من الابواب او الكتب مظنة وجود المعارض او المخصص او المقيد
فكيف يسوغ لتجه ذلك الاكتفاء بما في يديه بخلاف المعاصر في تلك الايام كصاحب اصل او حامل
اخبار فانه انما مشافه ووظيفته الاخذ بما سمع او مشافه ول من عدل يعتقد الصحة وهو كذلك
فان ظن ان عند العدل الاخر ما يعارض هذا منعنا عليه ان يستقل بما عنده حتى يرجع الى العدل
الاخر فان عثر على معارض رجح او جمع والا اخذ ولم يبق الا عموم الخبر قوله دقوله ان قوة الاول كامل
الى قوله وان اراد ان ظن العالم الخ لم يقع في السؤال مجرد دعوى الكمال كي يشتبه الحال ويوجه
بما ذكره اولا او ثانيا وانما وقع فيه ان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء من الناقصة وهذا مما
لا يرتاب فيه ذو وجدان قوله الثاني ان التقليد مفهوم ان كان هذا الذم الذي ادعاه عقليا
فالعقل انما يقبح تقليد المساوي او الادنى او من لا يعرف حاله دون من كان اعلا نظرا واسد رايا وانما
يميل الناس الى الاستقلال في العرفيات لاستواء انظارهم في ادراكها غالبا وما تفاضلوا فيه لدقته
فلا ريب في حسن تقليد المجرب المقتدر وان كان شرعيا لتوجه الذم على من تعلق به كقوله عز من قائل
انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون فالذم انما كان على اقتفاء اثر الاباء من غير برهان
في الاصول والفروع كما هو طريقة اهل الاديان الباطلة والفرق الضالة بل اكثرهم العوام في تقليد الاباء
والامهات واما تقليد ذوي البصيرة بعد القطع بحقية دين المقلد ومذهبه او عدالته وكونه اهلا لذلك
فهو التقليد الذي يؤل بصاحبه الى العلم ويرجع به الى الله جل ذكره بتركيب القياس المعروف وليس
بمذموم شرعا ولا مندرج تحت ما جاء في ذم التقليد بل هو فرض من عدا المجتهد ولا تكليف الا بالحسن
وههنا يتوجه ان كبرى قياس المتجزي لو قلد لا برهان عليها لان البرهان على كبرى العامي الصرف
كان هو الاجماع والعقل وكلاهما هنا منفي اما الاجماع فواضح لتحقق الخلاف واما العقل فما مر ان
لم يمنع من تقليد مثله لم يوجبه وقد يقال انه يتعلق في اثباتها بالاستصحاب فيقول هذا ما افتاني
به المفتي وكل ما افتاني به المفتي فهو حكم الله في حقي لانه كان كذلك من قبل فليكن الان كذلك
فاني لا اعلم بتغير حكمي وفيه ان من شرط صحة الاستصحاب عدم تغير الموضوع وهو ههنا متغير
فانه كان ممن لم يقدر على الاستنباط وقد صار الان القادر وكيف كان فتقليد مثله ليس مما ورد التبكيت
عليه قوله وخلاف الاصل ايض الخ كانه يريد به اصل البراءة وح فيتوجه عليه ان هذا الاصل قد
انهدم مما علم من التكليف السابق اقصى ما هناك انه قد عرض له حال يشك لمكانها في تغير حكمه
فليستصحب قوله فان قلت نحن نقلب هذا الدليل الخ حاصل السؤال تعلق الخصم بالمنع من العمل

تعلق المتجزي بالاستصحاب ودليل عليه

بالظن

بالظن وباصل البراءة من التكليف بالاخذ بغير العلم يقول ان الاصل براءة الذمة من وجوب الاخذ بالظن
بل قد ورد النهي عنه والذم عليه الا ما خرج بالدليل كالمطلق والمتجزي لم يقم على اخراجه دليل فكيف
يوجبون عليه الاخذ بظنه وحاصل الجواب ان الدليل قد دل على اخراج المتجزي ايض عن الاخذ منه المنع
بالظن فانا متفقون على تكليفه باحد الامرين اما التقليد كما تقولون او الاخذ بما يصل اليه نظره
كما نقول وكلاهما ظن فاين دعوى بقائه مندرجا تحت ما جاء في الظن من النهي وتحت اصل البراءة من
التكليف بالاخذ بالظن وهذا بخلاف ما تعلقنا به من اصالة عدم التكليف بالتقليد وما ورد في
ذلك من الذم فانه لم يقم على خروج المتجزي عنه دليل وبقي ما تعلقنا به سليما عن المعارض والى
هذا اشار بقوله بخلاف التقليد قوله وتقرير الدليل بعبارة اخرى جواز التقليد مشروط الخ
ما رايت كاليوم عجبا يجعل الفرع اصلا والاصل فرعا والشرط مشروطا والمشروط شرطا ليت شعري
اذا كان الاجتهاد امرا حادثا زائدا عارضا للمقلد فايهما يكون مشروطا بالقطع بعدم صاحبه لاريب
ان الذي ينبغي ان يكون مشروطا هو العارض الزائد دون العكس وهل هذا الذي ذكره الا كان يقال
انفعال الماء مشروط بعدم كريته فما لم يقطع بعدم الكرية لم يحكم بالانفعال اترى ان ذلك يذهب على
من له ادنى مسكة وح فنقول جواز الاخذ بالاجتهاد مشروط بالخروج عن ربقة التقليد فما لم يقطع بالخروج
لم يجز الاخذ بالاجتهاد كما تقول عدم انفعال الماء مشروط بالكرية وما لم يقطع بالكرية لم يحكم بعدم الا
نفعال وبالجملة فدعوى اشتراط التقليد بعدم الاجتهاد ان اراد الاجتهاد المطلق سلمنا ولا يضر وان
اراد ما تناول المتجزي منعناه حتى يثبت كونه مانعا سلمنا دعوى اشتراط التقليد بعدم الاجتهاد و
لكن شرط التقليد عدم القطع بالاجتهاد لا القطع بعدم الاجتهاد كما يقول وقوله وكذا الظن يريد ان
الظن بناء على جواز الاخذ به في الاصول كالقطع ههنا فكان الحاصل انه ما لم يحصل القطع او الظن
بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد لكنه لم يقم ما يفيد القطع او الظن لمنع المتجزي من
الاجتهاد ليتوفر شرط التقليد قوله الثالث ان اوامر وجوب العمل الخ يريد ان ما دل على وجوب
امتثال خطاب الشرع كقوله عز من قائل اطيعوا الله ورسوله واولي الامر وما اتاكم الرسول فخذوه
وما نهيكم عنه فانتهوا ونحو ذلك عام متناول لجميع المكلفين وان لم نقل بخطاب المعدوم كما عليه الكل
الا من شذ ولا بتكليفه كما عليه العدلية لما دل على استواء الناس في التكاليف من نص او اجماع وايجاب
امتثال التكاليف مؤذن بجواز تلقي الخطابات والاخذ بمضمونها كيف لا وهو من اوضح طرق التادية
والاستعلام خرج ما عدا المطلق والتجزي بالدليل وبقي الباقي مندرجا في العموم ولقائل ليس في هذه
الخطابات اكثر من ايجاب فعل ما يريد الشارع وترك ما يكره وليس فيها ما يدل على وجوب تعرف
الارادة والكراهة من الخطابات ليتنهض لما قالوه نعم هنا مقدمة قطعية مسلمة وهي ان من علم بامر
الشارع ونهيه او بارادته وكراهته وجب عليه الامتثال ولا كلام في الحكم وانما محل النظر ان المتجزي هل
هو عالم بما اصاب من الحكم ليجب عليه الامتثال ولا يسوغ له ان يلتفت الى غيره او ليس بعالم بل اقصى
امره غلبة الظن والتحقيق هو الثاني اذ الكلام انما هو حيث يظن لا حيث يقطع للاجماع على انتفاء
التقليد في القطعيات وما كان شانه ليتجاوز اغلب احوال المطلق فانه قلما يصيب باجتهاده القطع
فان قلت الظن الغالب الحاصل باخبار الرسل وارسال الكتب علم عند اهل العرف قلت لا يدور
على التسمية شيء فان هذا الكلام ليس بخطاب ورد من الشارع كي ينزل على متفاهم الناس وانما هي
دعوى ذكرت في المقام وح فنقول المسلم انما هو وجوب الامتثال على من قطع بالمراد دون من ظن وكيف

يكون الظان مكلفا فى الشريعة بامتثال ما ظن والاعتماد عليه وقد صرح فى ارجائها بالنهى عن الاخذ بالظنون
وبالجملة ان اريد بالعلم فى تلك المقدمة القطع سلمنا وليس عند المتجزى الا الظن وان اريد ما يتناول الظن
منعنا عموم التكليف وخصصناه بالمطلق او حيث يكون العالم قاطعا ثم قوله والوجهان متقاربان
مالاخذ لا وجه له الا على ظاهره فان ماخذ هذه الخطابات الدالة على وجوب الامتثال وما خذ ما قبله
الاصل وما جاء فى ذم التقليد وكانه اخذه مصدرا منهما اى متقاربان فى كيفية الاخذ والاستدلال
اذ فى كل منهما يقول خرج ما خرج بالدليل وبقى الباقى قوله تنبه فى مشهور ابى خديجة الخ الظ ان تنبه
بالمجهول وقد اعترض على الاستدلال به تارة بان معرفة بعض القضايا بالاستقلال على وجه صحيح
شرعا من دون تقليد لا يتم لغير التام لتوقف حصول قوة الظن بعدم المعارض على الاحاطة بجميع الدلائل
واخرى بان الكلام فى ظن المتجزى والمذكور فى الخبر انما هو العلم ويتوجه على الاول ما مر تحقيقه من
تيسر معرفة بعض القضايا لغير التام على ان ظاهر الخبر كما لا يخفى على ذى نصفه ان نصب من عرف
بعض القضايا بمعرفة دليله بحسب لا بالاحاطة بجميع الادلة فان ذلك لا يقال فيه انه عرف بعض القضايا
بل ذلك هو العالم الخبير والفقيه المتبحر وعلى الثانى ان الظ ارادة العلم المتعارف الحاصل بطريق من الطرق
المعروف لا خصوص القطع واليقين اما بالمشاهدة او بالتواتر والوجه الورد بان اقصى ما هناك خبر
احاد فلا يثبت مثل هذا الاصل العظيم مع انه قد يقال انه خطاب مشافهة ومن المعلوم ان حكم خطاب
المشافهة انما ينسحب الى المعدوم بعد استيفاء شرايط التكليف بالاجماع والاجماع على ان هذه الرواية
غير معمول بها عند اهل العلم لاقتضائها نصب كل من عرف شيئا من الاحكام وان كان عاميا
وذلك ما لا يلتزمه احد اللهم الا ان يكون اخبارا بالاتفاق الكلمة اهل العلم على اشتراط الاجتهاد المطلق
فى القضاء مع شرايط اخر وظهورها فى كونه عارفا ذا بصيرة بعد تسليمه غير مجد فانه كيف كان
لا يتجاوز مقام التجزى فضلا عن التمام قوله قد ظهر مما مر جوابه كان حاصل التحقيق ان فرض
مساواة المتجزى للمطلق ممكن لكن التمسك فى الاعتماد على الاستنباط المساوى بالمساواة قياس وحاصل
جواب المص دعوى ان كل ما دل على جواز اعتماد المطلق على ظنه فهو دال على الجواز فى المتجزى وقد عرفت
ان المعتمد فى ذلك انما هو الاجماع وهو غير متحقق فى محل النزاع وكان يغنى عن ادعاء الكلية فانه يعم
دليل واحد كاف فى الباب مع ان ما احاله لم ينته الى شئ قوله لكن التعويل الخ لما احتج المجيز
بالمساواة والمانع بتجويز المتجزى تعلق كل ما جهل بالحكم فلا يغلب ظنه فكان حاصل تعلق المانع
منع غلبة ظن المتجزى بحكم وهو صرف المكابرة اجاب هو بتسليم امكان غلبة ظن المتجزى بالحكم بل
امكان مساواة المطلق فى الاستنباط ثم قال لكن الشان فى جواز الاعتماد على مثل هذا الظن اذ الاصل
هو المنع من الاخذ بالظن واقصى ما خرج بالدليل ظن المطلق فبقى المتجزى تحت الاصل اذ ليس له شئ
يتخيل التعلق به فى اخراجه من هذا الاصل الا ظن مساواته للمطلق فى الاعتماد على ما غلب عليه ظنه المستدل
عليه بفرض مساواته له بالاطلاع على مدرك ذلك الحكم وهو استدلال بالظن على العمل بالظن وبناء
للظن على نفسه وهو الدور وتوضيحه انه جعل العلة فى استباحة الاخذ بالظن اخذه بالظن واخذه
هذا بالظن اعنى هذا الاخذ الخاص الذى جعله علة من جملة المعلول فانه مما يسئل عنه ويقال له
كيف استبحت الاخذ بالظن وقد نهيت عنه فكان هذا الاخذ الخاص علة ومعلولا وفيه تحقق الدور
صريحا فان قلت انما جعل هذا الاخذ الخاص علة لغيره اعنى الاخذ بالظن فى الفروع قلت
لا فرق فى منع الاخذ بالظن بين الفروع والاصول بل هو فى الاصول اشد لابتناء الفروع عليها سيما

مثل هذا

مثل هذا الاصل مما لا يرجع الى موضوعات الاحكام ويتجوز فى اللغات وبالجملة فالغرض الاحتجاج على مطلق
اخذ المتجزى بالظن كما فى المطلق لا على الاخذ بظن خاص اذ الممنوع انما هو المطلق وبعبارة اخرى بنى جواز
اخذه بالظن على اخذه فى الخارج بالظن واخذه خارجا بالظن موقوف على جواز الاخذ بالظن فكان جواز
الاخذ بالظن موقوفا على جواز الاخذ بالظن ولقد اكثر ناس فى تقريبه فلم ياتوا بشئ وكذا الكلام فى تجزيه فانه
بنى جواز التجزى والاجتهاد والاستقلال فى بعض الاحكام على التجزى والاجتهاد والاستقلال بالحكم فى خصوص
مسئلة التجزى اعنى الحكم بان القادر على استنباط البعض فله ان يستنبط والتجزى والاجتهاد والاستقلال
بهذا الحكم الخاص من جملة المعلول الذى بنى على هذا اذ الغرض الاستدلال على مطلق التجزى وقوله تجزى
فى المسئلة التجزى اى ان هذا منه اجتهاد واستقلال بالحكم فى مسئلة الاجتهاد والاستقلال ببعض الاحكام
حيث حكم بجواز الاجتهاد والاستقلال بالبعض وربما تخيل لزوم التسلسل وذلك والاستدلال على
جواز الاعتماد على الظن بظن خاص وعليه بجواز ان الاعتماد الاخذ بالظن وعلى الجواز بظن اخر خاص
وهكذا قوله ورجوعه فى ذلك الى فتوى المجتهد الخ اى ان فر من لزوم الدور الى تقليد المطلق فى المسئلة
الاصولية لزم ترك التقليد والاجتهاد وفيه انه يقع فيما فر عنه لانه فى تقليده للمطلق اخذ بالظن ولا قاطع
على اخراجه من ادلة المنع كما قام فى المطلق والعامى الصرف نعم يتخلص به من الدور اللازم من بناء التجزى
على التجزى فى مسئلة التجزى كما لا يخفى قوله اذ الظ ان هذه المسئلة مما لم يسئل عنها الامام ع الخ
يعنى مسئلة جواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق وحاصل هذا الاعتراض ان الاعتماد على الظن الحاصل بالاجتهاد
لم يكن يومئذ معروفا ليسئل الامام ع عن جوازه ليحكم بالجواز ليشتهر حكمه بين الاصحاب كى يتفقوا عليه
ويتحقق اجماع كاشف عن مقالة المعصوم قلت كانه يظن ان حجية الاجماع عنه وكشفه عن مقالة المعصوم
لدينا تدور على ورود النص علينا حتى اذا لم نعثر على نص فى الحكم الذى اجمعوا عليه لم نحتفل بذلك الاجماع و
لم نستكشف به مقالة الامام كلا بل الاجماع حجة كيفما تحقق والكشف بالطرق التى مر بيانها فى باب الاجماع
ثابت ورد النص ام لم يرد وكم هناك من اجماع لم يرد به نص بل كم هناك من اجماع جاءت النصوص بخلافه
لو كان كما زعم ودار امره على ورود النص لكان بمكان من النص ولم يعد فى القواطع فان قلت لعله اراد ان الاجماع
المعروب عن مقالته لا يتحقق فى نفس الامر والواقع الا عن ظهور مقالة لهم واشتهارها فيهم فاذا لم يكن هناك
رواية لعدم الداعى الى صدورها وما كانت لتصدر الا الداعى لم يكن كاشفا قلت اول ما فيه ان مدارك الاحكام
غير منحصرة فى الرواية بل كما يكون الحكم عن الرواية يكون عن فعل المعصوم وعن تقريره وعن اجماع الامامية او
الطايفة بل بطانة الامام وخاصته وعن ضرورة الدين او المذهب وعن قطع المعقول بالحسن والقبح
وعن اصل الاباحة ثم عدم الداعى الى التعرض لهذا الحكم فى حيز المنع هل المجتهدون البالغون الى اقاصى
رتب الاجتهاد الا فى ايامهم ع اقصى ما هناك ان الاجتهاد فى تلك الايام كان خفيف المؤنة وح فنقول
من الجايز ان يكون هذا الاجماع عن رواية وخفيت لظهور الحكم والاستغناء باتفاق الكلمة على الحكم عن نقل
ما جاء فيه كما هو العادة فى ضروريات الاحكام وما جرى على اصل الاباحة من الجليلة الافعال ومن الجايز
ان يكون على تقرير المعصوم وجد الناس يرجعون اليهم فى الافتاء والقضاء فلم ينكر وان يكون عن ضرورة
سلمنا ولكن قد جاءت النصوص بذلك ولو لم يكن الاخبار بان تقدم ابى جعفر ع اليه بالجلوس فى المسجد
والافتاء لكفى هل الافتاء الا اصدار الاحكام والقاؤها الى المستفتين ناشئة وقول بعض الاخبارية
انما اراد نقل الاخبار تحريف للكلم اتراه استجهل ابانا ذلك الخبر المعروف على امامته فى اللغة والعربية
والقراءة والادب وغير ذلك من العلوم واحاطته بالاخبار ومعرفته بانحائها ان يفرق بين الحقيقة

والمجاز والمتحد والمشترك والمترادف والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ و
الموافق لكتاب الله عز وجل والسنة الغراء والمخالف اونعرف وجوب تقديم الحقيقة على المجاز والخاص
على العام والمقيد على المطلق والمبين على المجمل والناسخ على المنسوخ والموافق للكتاب والسنة على المخالف
ويعرف حقيقة الوصف ومقام الامر بعد الحضر ومداليل الالفاظ ومعاني الامر والنهي واساليب التراكيب
ومفاهيم الخطابات ومقامات الاحوال ومذاهب العامة وما به الحائطة ووجوه الجمع والترجيح والعرض
على ما يجب العرض عليه وغير ذلك من وجوه الاستعداد كي يوفي لكل حقه ويعرف لكل مقامه أم تزعم ان
ابا جعفر ع كان يابى عليه ان يعمل بما علم ويجلسه على حكاية اللفظ ويامره بالجمود عليه وهو يتقدم اليه
والى غيره بتعرف ذلك ويقول ان الرجل من اصحابي لايكون فقيها حتى يلحن له بالخطاب فيعرف ماذا
اريد هل الاجتهاد الا بذل الجهد في استعلام الاحكام من الخطابات بعد ملاحظة هذه الوجوه اتراه
يظن ان لا اجتهاد الا في قياس واستحسان قوله لم يكن موقوفا على احاطتهم الخ انت تعلم ان الدعوى
التي استنهض لها صاحب المعالم الاجماع والضرورة ليست الا جواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق ومعلوم
ان ذلك والتساؤل عنه وورود النص عليه فيما يتوقف على كون عمل الرواة اوغيرهم موقوفا على حصول
الملكة والاحاطة بالمدارك وانما يتوقف بناء على استلزام الاجماع وورود الرواية كما زعم على كون بعض
المعاصرين بهذه المكانة انما يحسن التعلق بذلك لو كانت الدعوى المنع من الاعتماد الا على ظن المجتهد
المطلق وهذه الدعوى وان كانت هي الغرض من هذا التحقيق لكن التي تعلق فيها بالاجماع والضرورة
انما هي تلك قوله ان اراد حكم بديهة العقل الخ لم يرد شيئا من هذين الامرين وان كان الثاني
في نفسه صحيحا وانما اراد ان الحكم بجواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق من الامور المعلومة التي لا تكاد
تخفى على احد بديهة ولا يتوقف فيها احد من اهل الشريعة فانهم جميعا عالمون بجواز الرجوع الى اكابر
العلماء والاخذ باقوالهم ولاريب ان هذا من خواص المطلق دون المتجزي وقد يجوز ان يكون اراد بالضرورة
ضرورة التكليف وذلك ان التكليف بعد انسداد باب العلم اضطر المجتهد التام الى الاعتماد على ما يغلب
عليه ظنه وغيره الى الرجوع اليه قوله لان الادلة التي ذكرناها توجب القطع بجواز العمل المتجزي الخ
قد عرفت انه ليس فيما ذكر شيء يفيد الظن فضلا عن القطع قوله الثالث الى قوله غير صحيح كانه
يحاول بذلك دفع الدور يقول ان كان التعويل على الظن في الاصول جائزا مستثنى مما دل على المنع من
الاخذ بالظن لم يختص به المطلق بل كل من قام له دليل ظني على حكم اصولي جاز له الاخذ به والبناء عليه
وان كان مقلدا وماكان المتجزي ليقصر عن مقام المقلد وح فبناء الاخذ بالظن في الفروع عليه لا يستلزم
الدور اذا اقصى ما فيه جعل الاخذ بالظن في الاصول علة للاخذ به في الفروع دون العكس والدور انما
يتم بتوقف كل منهما على الاخر وعلية كل منهما لصاحبه وان كان محضورا قلنا قد قام لنا دليل قطعي على
جواز الاخذ بالظن في خصوص هذه المسئلة الاصولية اعني مسئلة عمل المتجزي وذلك ان المتجزي لو لم
يجز له التعويل على الظن في مسئلة عمله للزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا محيص له عن احد الامرين اما الاجتهاد
او التقليد وكلاهما ظن اذ لا قاطع على شيء منهما وح فبناء الاخذ بالظن في الفروع على هذه المسئلة التي
قام القاطع على استثنائها مما يدل على المنع من الاخذ بالظن لا دور فيه ايضا لما مر وكذا الدور اللازم من
بناء التجزي على التجزي في مسئلة التجزي وذلك لجواز التجزي في الاصول فانا لم نعثر على احد يشترط الكمال
فيه لانتفاء ما كان يمنع في الفروع حسبما جرت عليه طريقة اهل العلم يحكمون بالاصول ثم يراعون
المدارك واقوال الفقهاء بل قد حكى الاجماع عليه وح فلا اشكال اذ اقصى ما فيه بناء التجزي في الفروع

على التجزي

١١٣

على التجزي في الاصول وهما غيران ولا عكس فكيف يلزم الدور ولا يجري هيهنا الوجه الثاني اذ لا قاطع
على التجزي في خصوص هذه المسئلة اعني مسئلة التجزي وباندفاع الدور ظهر اندفاع التسلسل المتوهم
لا يقال ان للمتجزي عن هذا الاشكال مندوحة لم لا يقلد المطلق في جواز التقليد فقد دل الدليل القاطع على
جواز اعتماد المطلق على ظنه وعلى جواز تقليد غيره له لانا نقول لم يقم القاطع الا على جواز تقليد العامي
الصرف له اما المتجزي فيكاد يحصل القطع بامتناع التقليد عليه لكثرة الادلة الدالة على ذم التقليد خصوصا
في الاصول مع عدم قابليتها للتاويل والعامي الصرف انما خرج بالدليل ولئن سلمنا واجزنا عليه التقليد في
الاصول قلنا فليقلده في جواز الاعتماد على ظنه وهو الذي نريد فان التخلص من الاشكال في المسئلة الاصولية
كما يكون بتقليد المطلق في جواز التقليد كذلك يكون بتقليده في جواز الاعتماد على ظنه فترجيح احدهما
على الاخر تحكم هذا حاصل ما يريد وزيادة ما كان يجتنبها وهي تمن بها على دفع الدور واستنهاض
القاطع على منع المتجزي من التقليد تدبر ما فيه نعم دعوى قيامه على اخذه بالظن وتوضيحه ان المكلفين
ثلثة مجتهد مطلق ومتجزي وعامي ولابد في عمل كل واحد منهم في الفروع من بنائه على مسئلة العمل في
الاصول وقد قام القاطع في الاصول على ان حكم المطلق الاخذ بما يصل اليه ظنه وحكم العامي التقليد ولم
يقم للمتجزي قاطع على احد الحكمين لاختلاف اهل العلم فيه فقائل يقول ان حكمه التقليد للمطلق واخر يزعم
ان حكمه الاخذ بما يصل اليه ظنه كالمطلق واقصى ما قام لكل منهما على ما حكم دليل ظني اذ لا قاطع على
شيء منهما فلم يكن له بد من الاخذ في مسئلة عمله المثبتة في الاصول بالظن ولو كلف فيها بالعلم ولا طريق
للزم تكليف ما لا يطاق فكان هذا دليل قطعي على جواز الاخذ بالظن في خصوص هذه المسئلة الاصولية
اعني مسئلة عمل المتجزي وان منعنا من الاخذ بالظن فيه مطلقا كما زعم بعضهم اومنعنا من الاخذ به فيما
لا يرجع الى اللغات فهذه المسئلة وحجية المدارك الاربع على ما هو التحقيق دون اكثر مسائله لاستمرار
الطريقة على الاخذ فيها بالظنون قوله لا يخفى ما فيه الخ لا ريب في استبعاد ذلك فان بناء الا
ستقلال في الاحكام الشرعية على التعامي واتباع الغير ولزوم اثره حتى يعود الكل الى التقليد من اعظم
المستنكرات واي تعامي اعظم من هذا يؤهل نفسه لاستنباط الاحكام الفرعية من مداركها على اضطرابها
ولا ينهض لاحكام هذه المسئلة وقوله لا يتصور ههنا نعم لا وجه له فان صاحب المعالم لم يدع قيام المانع
وانما ادعى الاستبعاد وانه المتحقق قوله ثم لا يخفى ان حصول ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية الخ حاصله
ان المطلق لا يكاد يتحقق وليس هناك الا المتجزي وان اختلف مراتبه فكيف يدعي بطلان التجزي وهو
قاض ببطلان الاجتهاد من راس يريد بذلك كلهم كسر سورة المانعين من التجزي وانا اقول ليت شعري
من هذا الذي يشترط في المطلق الاهلية لادراك جميع الاحكام الواقعية اقصى ما اشترطوه ان يكون
له ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية الخ حاصله ان المطلق لا يكاد يتحقق وليس هناك الا المتجزي وان اختلف
مراتبه فكيف يدعي بطلان التجزي وهو قاض ببطلان الاجتهاد من راسه يقتدر بها على استنباط الاحكام
الفرعية بحسب ما تقتضيه الادلة الشرعية وليست تلك الا التي يسمونها الظاهرية ثم تعلقه لامتناع
الشاهد لادراك جميع الواقعية بعدم تمكن الائمة من اظهار جميع الاحكام قاض بانهم لو اظهروا الكل
لاصاب المجتهدون الواقع في الكل وان ما اظهروه منها اصابوا فيه الواقع وان النزاع في التجزي اي هو فيها
ومعلوم انه لا اصابة في غير القواطع الا الظواهر وان النزاع انما هو في الظاهرية وقد يقال انما اراد
بالعلم ما يتناول الظن كما في تعريف الفقه ومعلوم ان القضية لا يسوغ العمل والافتاء حتى يعلم او يظن
ان ما اصابه هو حكم الله في الواقع وما كان ليترجح لديه انه حكم الله في الواقع حتى يرد فيه نص فاما ما استند

الى الاصول كاصل البراءة او الاباحة او الاستصحاب او غير ذلك كابواب اللزوم فاقصى ما يصيبه المجتهد فيهما ان ذلك حكم في نفسه او من يقلده اي ان ذلك تكليفه وهذا الذي اراد بالظاهرية لا انه الحكم الواقعي الذي جعله الشارع من اجزاء الشريعة ولما كان من البين خلو كثير من الوقايع من النصوص امتنع ان تحقق ملكة يستعلم بها جميع الاحكام الواقعية هذا اقصى ما يمكن ان يقال ولعله لم يرد سواه ويتوجه عليه بعد كونه تجددا اصطلاح في الواقعية والظاهرية منع كون المراد بالاحكام الواقعية بهذا المعنى بل ما يتناولها والظاهرية سلمنا ولكن نقول ان المجتهد لا يحكم فيعمل او يفتي ولو في غير المنصوص حتى يترجح لديه ان ما حكم به هو حكم الله في الواقع وكلما ترجح لديه انه حكم الله في الواقع كان هو الحكم في عمله وعمل من يقلده فان لم يترجح لديه كذلك امتنع عليه العمل والافتاء فان قلت اي تيسر ملكة يقتدر بها على استعلام جميع الاحكام وهؤلاء ائمة المجتهدين مثل المحقق والعلامة مضوا على التردد فيما لا يحصى من الاحكام قلت لا يريدون بالقدرة على الاستعلام الفعل وانما يريدون القوة اي ان من شانها ذلك والغرض ان لا يكون في الملكة قصور ثم لا يضر ما ينشا عن قصور المدارك من التردد اذ معلوم ان تردد امثال هؤلاء الفحول لم يكن عن قصور معرفة باحوال الاستنباط بل لانه لا مدرك مع تعارض الامارات فان قلت منشاء التردد اما ان يكون متكافئين او احدهما ارجح من الاخر والحكم في الاول التخيير وفي الثاني ما يقتضيه الراجح قلت انما يكون التكافؤ دليلا على التخيير اذا كان بين خطابين وح فلا تردد وانما التردد بين تعارض الاصول والامارات ولم يقم دليلا على الحكم بالتخيير كما قام في الخطابين فلم يبق الا التردد فان قلت كثيرا ما يترددون ثم ينكشف بعد ذلك رجحان احد الجانبين ويثبت الحكم قلت هذا القدر لا يقدح في ان تلك الملكة من شانها الاستعلام قوله ثم يمكنه العلم الخ كان الوجه على ما مر ان يقول ثم يمكنه العلم بما يتعلق بعمله وعمل من يقلده من الاحكام الواقعية او الظاهرية ولا وجه للاقتصار على الظاهرية قوله بل الظاهر ان القول بنفي التجزي انما هو على طريقة جمع من العامة الخ كانه يشير بذلك الى من منع من القياس ونفى الاجتهاد عن النبي ص كالنظام وبعض المعتزلة بناء على انهم يزعمون ان جميع ما جاء به النبي ص وان لم يكن مما تعم به البلوى قد توفرت الدواعي على نقله واشتهر بين اهل العلم حتى لا يكاد يخطيه مجتهد بعد بذل الجهد ولو في اقاصي الارض وحتى كان عدم ظهور النص بعد الفحص دليلا على عدم الحكم في الواقع ويحكم بالاباحة والتخيير بين الفعل والترك يريد ان انكار التجزي انما يسع هؤلاء ويجري على طريقتهم لامكان الاحاطة بجميع مدارك الاحكام اما جمهور المخالفين الذين ياخذون بالقياس ويجيزونه عليه ص واصحابنا الذين لا يختلفون في عدم بلوغ جميع الاحكام الينا كان لم يتم لهم دعوى التمام لاحد من الناس فضلا عن انكار التجزي قلت اما حديث عدم امكان التمام فمما لا ينبغي ان يصغى اليه لما مر منا انهم لا يريدون بالتام والمطلق الا من كان عنده ملكة يقتدر بها على استنباط ما يعرض من حكم ولو بالقوة القريبة على معنى ان من شانها ذلك وان اتفق ان ارتج عليه السبل في بعض الوقايع حتى مضى بسبيله مترددا ومن ثم قيل في تعريفه فعلا او قوة قريبة وكيف كان فليس هناك من يشترط العلم بجميع الاحكام الواقعية بل ولا الظاهرية بالفعل بل ولا الملكة التي يقتدر بها على الكل بالفعل بل يكتفون بكونها ما يقتدر بها على ذلك ومن شانها ذلك ولا ريب في امكان حصول تلك الملكة على طريقتنا وعلى طريقة الجمهور وان كان حصولها فيهم ما يقل لمكان القياس وتشعبه واختلاف وجوهه واما دعوى عدم جريانه انكار التجزي الا على طريقة النظام ومن يحذو حذوه دون اصحابنا والجمهور فمعلوم ان انكاره والمنع منه لم يبتني على بلوغ جميع الاحكام الينا واثباته وتسويغه على عدم بلوغ

الكل

الكل كي يختص الاول بالاولين والاخير بالاخرين بل التجزي المتنازع فيه كما عرفته هو ان يكون عند المكلف ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام دون بعض وان كان يعلم ان لباقي الاحكام ايضا مدارك ولا كثرها وبالجملة فالنزاع في التجزي كما وقع بين من لا يقول ببلوغ جميع الاحكام الينا كذلك يمكن ان يقع بين من يقول بذلك حتى يقولوا بالتجزي ويحكموا بان من كان عنده ما يقتدر به على الحكم في البعض جاز له الحكم وصح الاخذ به بل قد قدمنا لك ان المناسب لطريقة الجمهور وما عليه ائمتهم من الصحابة وغيرهم هو القول بالتجزي لكن اكثرهم على الانكار قوله وقد عرفت بطلانه يشير به الى ما مر في البراءة الاصلية عند حكاية كلام المحقق ره وقبلنا انا كما نعترف بعدم بلوغ جميع الاحكام كذلك نقول بامكان استعلام جميع الاحكام ولو من الاصول والقواعد وح فلو كان التمكن من استعلام جميع الاحكام علة تامة لانكار التجزي كان الوجه على مقالتنا ذلك ايضا قوله بل ربما يحكمون على شخص معين الخ يريد ان هذا ايضا مما يحول بيننا وبين الاحكام الواقعية وذلك ان مقتضى التنصيص على العلة المومى اليه بترتيب الجواب على السؤال وترك الاستفصال مع قيام الاحتمال انما هو العموم وعدم الاختصاص بالمسؤول عنه فكان العموم هو الظاهر ولا يصار الى التخصيص الا بدليل فلما اطلق ع عليه وابان بعد ذلك انه اراد بهذا المطلق الخصوص ارتفع الامان في كل ظاهر لجواز ان يكون قد اطلق مجردا عن القرينة واريد منه خلاف ظاهره فكان هذا اعظم شيء يحول بين من يحاول فهم الخطابات وما يراد منها قلت هذا لعمري من الداء العضال الذي يقام له ويقعد ان جاز هذا على ارباب الشريعة ولزم التكليف بما وراء الطاقة واني يلتزم هذا عدلي كلا ولا جوزه الا شذوذ من الناس لا يعبا بهم والمرجئة في الوعيد ومن ثم اجمع الناس على المنع من اطلاق اللفظ وارادة خلاف ظاهره او من تاخير البيان عن وقت الحاجة وليس منشا الفساد ههنا من اختلال الاحكام الواقعية كلا بل من اختلال الظاهرية وانه ما سلم لنا الظاهر لا نبالي اصبنا الواقع ام لا والا فالواقعية قد ذهب فيها الظنون مذ ذهب العلم وصار اكثر الاحكام ظنية وقد قدمنا لك ان خالدا هذا وان وثقه العلامة في الخلاصة لكن في طريق الصدوق اليه النضر بن شعيب وهو غير مذكور فكان مجهولا فكيف يصح الاقدام على هدم القواعد الحقة التي قامت عليها البراهين القاطعة برواية مجهول واجل مقاماتها ان تؤول اذا امكن التاويل ومن الجائز ان يكون ع لما علم ان مراد كل انما هو السؤال عن حكم نفسه واراده ع ان يجيبه بما يخصه بدليل قوله انت موسر الخ لا على ما يقتضيه ظاهر سؤاله فان ذلك غير عزيز وكثيرا ما يقع للفقها مع المقلدة اقام لكل من الاخيرين قرينة على التخصيص لم يشعر بها الاول بل وله ايضا وغفل او انه ع اخر البيان للاول حتى يسال وغايته التاخير عن وقت الخطاب بل الامر اعظم من هذا فان طرايق اهل العلم من الفريقين قد استقامت على فهم العموم مع ان السؤال عن الخصوص كما في خبر الاعرابي وما لا يحصى من اخبارنا مع احتمال ان يكون ص انما امره بالعتق لمكان غناه ولو كان فقيرا لاكتفى منه بالصيام او الطعام او لانه وجده شيخا او عالما بالحكم ولو كان صبيا او جاهلا لم يبلغ الى ذلك كل ذلك لمكان الظهور فما ظنك بما اذا كان السؤال عن العموم كقوله رجل صنع كذا فيحسب من له ادنى مسكة في فهم الخطاب ان ينزل على غير العموم قوله وهذا ما يقدح ايضا في حصول العلم بتنقيح المناط لم يكن مدار التنقيح على الشريعة من جزئي الى اخر لينقدح بمراعاة خصوصيات الجزئيات بل على الغاء الفارق في الحكم ولو بين الكليات كما قالوا لا فرق بين الخائف من العدو والمنصوص عليه بالتقصير والخائف من السبع او السيل وكما يقال لا فرق بين من تمضمض للتبريد في رمضان فسبقه الماء وبين من تمضمض فيه عبثا فسبقه ولا بين اكل اموال اليتامى واتلافها ولا بين قتل الخطاء والمنصوص فيه على اشتراط كونه ما يعتق فيه مؤمنا وقتل العمد فما قطع فيه

بالغاء الفارق فذلك التنقيح المعتد به سواء كان بين الجزئيات او الكليات و ما لم يقطع به كما فى الاخبر
لمكان الجمع فى كفارة العمد فليس يعتد به عندنا كيف كان نعم ما يقدح فى التنقيح سقوط كفارة الصيد
فى قتل العمد وكيف كان فالقطع بالتنقيح عزيز اذا تم هذا فلنرجع الى الكلام على اصل المسئلة فنقول
التحقيق فى الباب ما عليه جل الاصحاب من القول بتجزى الاجتهاد اذ ليس هناك الا دعوى اصالة
امتناع الاخذ بالظن وقد حققنا فى خبر الواحد ان الذى وردت عليه المذام انما هو الخرص والتخمين
وما لا يرجع فيه الى ماخذ لا الاخذ بما تطمئن به النفوس من اخبار الثقاة العدول وتناول الاحكام
ما تلقاه الاصحاب بالقبول مما يتحقق بامتثاله الطاعة وباهماله المعصية فكان كل ما جاء من الاوامر
طاعة الله ورسوله واولى الامر والاخذ عنهم والرجوع اليهم والنواهى عن معصيتهم والاعراض عنهم
والخلاف عليهم على كثرته شواهد تدل على وجوب عمل المتجزى بما تطمئن نفسه اليه من تلك الخطابات ويتحقق
به اسم الطاعة وحرمة الاعراض عنه الى ما يخالفه من قول غيره وان كان مطلقا واقوى ما تعلق به
المؤصلون لهذا الاصل قوله عز من قائل ولا تقف ما ليس لك به علم واقصى ما ذكر فيها المفسرون ما
يستفاد من مثل هذا الكلام عرفا وهو ان يقول الرجل بالخرص والتخمين والتظنى او بعد كذلك صنع الضا
الذى لا يهتدى ابن يذهب لا ما يتناوله عن العدل الثقة الذى تطمئن اليه النفس ما قد تناوله المهرة الثقاة تناوله
العارفون قبله قال فى المجمع ومعناه ولا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تروا ولا علمت ولم تعلم عن ابن
عباس وقتادة وقيل معناه لا تقل فى قفا غيرك شيئا اى ان بان ربك فلا تغتبه عن الحسن وقيل
هو شهادة الزور عن محمد بن الحنفية ثم قال هو رح والاصل انه عام فى كل قول وفعل وعزم يكون على غير
علم وقال فى الكشاف ولا تقف ولا تتبع وقرئ ولا تقف يقال قفا اثره وقافه ومنه القافه يعنى ولا
تكن فى اتباعك ما لا علم به من قول او فعل كمن يتبع مسلكا لا يدرى انه يوصله الى مقصد فهو ضال
والمراد النهى عن ان يقول الرجل ما لا يعلم وان يعمل بما لا يعلم قال ويدخل فيه النهى عن التقليد دخولا ظاهرا
لانه اتباع لما لا يعلم صحته من فساده ثم حكى عن ابن الحنفية ان المراد بذلك شهادة الزور وعن الحسن
ان المعنى لا تقف اخاك المسلم اذا مر بك فتقول هذا يفعل كذا او رايته يفعل وسمعته ولم تر ولم تسمع
قال وقيل القفو شبيه القذف ومنه الحديث من قفا مؤمنا حبسه الله تع فى ردغة الخبال حتى ياتى
بالمخرج ثم انشد فى ذلك للكميت وغيره وقريب منه ما فى الجوامع وقال على بن ابراهيم فى تفسيره اى
لا تقل ما ليس لك به علم قال يعنى الامام ع والظ انه يريد الصادق ع لا ترم احدا بما ليس لك به علم قال
رسول الله صلى الله عليه وآله من بهت مؤمنا او مؤمنة اقيم فى طينة خبال او يخرج مما قال ولم يزد فى
الصافى بعد ان فسر القفو بالاتباع ان حكى ما حكيناه عن على بن ابراهيم مع ان العلم لغة كما فى الصدوق
هو المعرفة ولا ريب ان من بذل جهده فى مراعاة الادلة حتى اصاب منها الحكم او تناول الخبر من الثقة
فقد عرف وهو العلم عرفا ولذلك اخذوه جنسا فى تعريف الفقه واما ما جاء فى الظن على كثرته فليس
يراد به الا ما ذكرناه من الخرص والتظنى والسلوك على غير بصيرة واقتفاء الاثار من غير برهان
وبالجملة الرجحان الحاصل فى النفس بمجرد الحدس ومراعاة حال السلف او ما يحسن ان يتعلق به
واقعد ما جاء فيه المعلل ولا يراد به الا ما ذكرناه قال تع فى يونس بعد قوله جل وعلا هل من شركائكم من
يهدى الى الحق الاية وما يتبع اكثرهم الا ظنا اى مجرد الظن وما يصدق عليه هذا الاسم من دون استناد
الى ماخذ وتعلق بحجة يعتد صاحبها ثم قال ان الظن لا يغنى من الحق اى من الاعتقاد الحق شيئا وقال
تع فى النجم بعد قوله عز وجل ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى وما لهم به من

علم

من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا وكيف كان فلا ريب انه لا يراد به الاخذ بما يجيئ
به الثقاة عن ارباب الشريعة وكيف ينهى عما به تحقق طاعة الله ورسوله او ما يتناول ذلك وليس هذا
منا تخصيص لهذه الخطابات بموارده كما صار اليه جماعة لتوجه ان خصوص المورد لا يستلزم تخصيص
ما ورد فيه ولو خصصناها بها لقصرناها على الاعتقادات بل ذلك منا كشف وبيان لمعنى الظن المراد
فى امثال هذه المقامات وذلك ان الظن وان كان كما فى ق هو التردد الراجح بين طرفى الاعتقاد الغير
الجازم عندنا انه اذا قيل لغة او عرفا فى مقام التبكيت فلان لا يعرف من الحق موطأ قدمه بل تذهب به الظنون
يمينا وشمالا وفلان سريع الظن كثير التظنى يرجم الظنون واياك والسقوط فى مهاوى الظنون والكتب فى
فلاتها ونحو ذلك لا يراد به الا ما ذكرنا وانه كلما حدثت نفسه شيئا او درج فى نفسه شئ ولو لامر لا يتعلق
به تبعه وفى صدوق وغيرها التظنى اعمال الظن ولا ريب ان هذا هو المراد فى القران المجيد على ان اهل
التفسير لم يتجاوزوا ذلك قال فى الجوامع عند قوله تع فى يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا لانه قول لا يستند
الى دليل وفى الكشاف اى قول غير مستند الى برهان وانا اختلفوا هل كان ذلك فى عبادة الله او عبادة
الاصنام وزعم انهم شفعاء وفى الجوامع ايض عند قوله تع فى النجم ان هى الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم
ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى
ان يتبعون الا الظن والتوهم ان ما هم عليه حق وما يهواه انفسهم ويتركون ما جاءهم من الهدى والادلة
ثم قال عند قوله وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا لان حقيقة الشئ
انما تدرك بالعلم واليقين لا بالظن والتوهم وربما فسر الظن فى قوله تع ان هم الا يظنون بالكذب وما يظهر
من الصحاح من ان المتعارف للظن هو الشك وذلك انه لم يلتفت لكنه مثل لما جاء بمعنى العلم بقوله فقلت
لهم ظنوا بالفى مدجج سراتهم فى الفارسى المسرد ثم قال اى استيقنوا وانما يخوف عدوه باليقين لا بالشك
وما حكاه فى المجمع البحرين عن بعضهم من ان للظن اربعة معان اثنان متضادان وهما الشك والعلم وان الشك
اكثر من ان تمضى شواهده والاخران الكذب والتهمة فانما ذلك لان الشك عندهم خلاف اليقين كما فى صدوق
وق وحكاه عن ائمة اللغة كما قال تع ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وح فيكون اعم من الراجح وكيف كان
فنحن بمعناه عن التعلق بمثل هذا وكذا الكلام فى الاخبار واعظم ما فيها قوله ع اياك ان تدين الله بما لا تعلم
ومعلوم ان من اخذ بما تطمئن اليه نفسه من اخبار الثقاة بعد سطوع البرهان على حجية الدين واستقامة
الطريقة فقد دان الله عز وجل بما يعلم انما ذلك من لا يعرف من اين ياخذ دينه او متلقى طريقته او يتناول
احكامه وقد بان ان ما استنهضوه لتاصيل المنع من الاخذ بالظن على الاطلاق غير ناهض انما ينهض للمنع
من التظنى كالقياس والاستحسان والتقليد من غير برهان ولئن تغاضينا عن هذا كله وقلنا بتناول
ما جاء فى الظن لمثله تعلقنا فى اخراجه مما مر ذكره من قيام القاطع ههنا كما قام فى خبر الواحد وذلك ان المتجزى
لا معدوحة له عن العمل بالظن قلد او استقل ولم يبق عليه بعد هذا الا الترجيح والاخذ بالراجح من هذين الطريقين
ولا ريب فى رجحان ما غلب عليه ظنه والا لم يجز له الاخذ به ولو كان مطلقا فان قلت كان الوجه ترجيح الظن
الحاصل بطريق التقليد وذلك انه لما قام القاطع على اعتبار ظن المجتهد المطلق لدى الشارع ولم يتبين
العلم للمتجزى ولا قام قاطع على اعتبار ظن نفسه ولا بد من العمل لاجرم كان الراجح هو الاخذ بما علم اعتباره
شرعا قلت مدار الترجيح على قوة ظن الاخذ بالحكم ولا ريب ان المتجزى اذا احاط خبرا بما جاء فى الحكم
الشرعى من خطاب وما وقع فيه من اجماع وما جرى فيه من كلام واجراه على القواعد الاصولية حتى
حكم ثم خالفه المطلق الى غيره كان الراجح فى نفسه والغالب على ظنه ما حكم به هو لا ما حكم به غيره

بل نقول اقصى ما قام عليه القاطع جواز عمله بالظن ولعل من خالفه موهوم عنده لامظنون كما عرفت
نعم العامي الصرف الذي لا تخرج له عن ربقة التقليد اذا تعارض عليه حكم المطلق والمتجزي اخذ بما يحكم
به المطلق لان الظن بصوابه اغلب هذا كله مضافا الى ان عموم ما جاء في الظن معارض بعموم ما جاء في
العمل كقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا غير انا بعد هذا كله نجيز تجزي الاجتهاد
الا من اتقن ما يتوقف عليه الاستنباط من مسائل الاصول استدلالا واجتهادا وعلم بان لا تعلق لهذا الخطاب
بغير ما اتقن وذلك بان يكون مطلقا على باقي المسائل وان لم يحكم فيها فلا يكفيه في الخطاب الذي لم يشتمل
على الامر مثلا احكام مسئلة الامر لجواز توقفه او توقف تخصيصه او تقييده او معارضه او مبينه او مؤوله
او شيء من متعلقاته على غير ما اتقن فاذا كان محيطا بها خبيرا ولو من دون اتقان تمكن من استعلام
توقف شيء من ذلك على شيء من تلك المسائل او عدم توقفه فان وجد شيئا من ذلك متوقفا على شيء
منها فلا اجتهاد حتى يتيقن ذلك الموقوف عليه ايض والافهنالك الاجتهاد ثم راعى بعد ذلك كلما وقع
للعلماء في تلك المسئلة من الكلام في الكتب المعدة لذلك كالذخيرة او المدارك والمسالك ليعرف موقع
الاجماع والشهرة ويظهر له قبول الاصحاب للخبر او ردهم له وغير ذلك من الفوائد التي يعرفها المتتبع
فان راها تتعلق بباب اخر من ذلك الكتاب لزم مراجعة ذلك الباب وما جاء فيه وما وقع والاحوط
ان لا يجتهد في باب من كتاب ككتاب الصلوة مثلا حتى يكون على خبره من ساير ابوابه في الجملة بحيث يعرف
ما يتعلق به منها وما لا يتعلق لما نراه من اشتمال كتب من الاخبار على ابواب متفرقة افتراه بعد هذا يحتاج
في استعلام حكم هذا الباب الى مراعاة باقي الكتب من عبادة او معاملة كما يزعم المفرطون اي دخل للقصاص
والديات والحدود والمواريث والقضاء والشهادات والصيد والذباحة والغصب واللقطة واحياء الموات
وغير ذلك من كتب الاحكام او للنكاح والطلاق واللعان والرضاع والعتق والاقرار والايمان وغيرها من
كتب الايقاعات او للتجارة والرهن والحجر والصلح والوكالة والسبق والرماية والحوالة والضمان وغيرها
من كتب العقود في تعرف باب من ابواب كتاب الصلوة بل ولا لباقي كتب العبادات من الحج والجهاد و
الاعتكاف والصوم والخمس والزكوة بلى اللهم ان وجد لذلك الباب تعلقا بكتاب اخر لاشتمال اخباره
على هذا الحكم كما بين صلوة القصر والحج وبين الغسل والصوم فلا كلام في الرجوع اليه ما يتعلق به قوله
الثالث فيما يحتاج اليه المجتهد وهو تسعة يريد ما اتفقوا على ذكره والا فهنالك علوم اخر كالمعاني والبيان
منهم من ذكرها ومنهم من لم يذكرها وسيأتي التنبيه على ذلك وعلم الادب ما يتعلق باصلاح المنطق و
معرفة المحاورات وعلوم كثيرة منها الثلثة المذكورة ومنها المعاني والبيان والبديع والعروض والعلم
العقلي ما كان طريق اثبات مسائله العقل والنقلي النقل ولما لم تجري العادة باثبات مسائل علم الاصول
الطرق النقلية عدة في العقلية قوله ثلثة من العلوم الادبية قد اشتهر انه يكفي فيها الرجوع الى
اصل معتمد قلت لابد من ملكة يقتدر بها على تعرف ما عليه اللغة في نفس الامر حتى تطمان النفس و
يسكن القلب وانما يتم ذلك بالانس في الفن حتى يتعرف مواقع الاجماع ومحل الخلاف ويتمكن من الجمع بين كلمات
القوم والترجيح عند الاختلاف فانهم نقلة ولا بد في المعاني ان يكون عارفا بمقامات الاحوال بصيرا با
لنكات لا يخفى عليه دقائقها لدوران فهم الخطابات على ذلك لا مجرد تمكنه من استعلام القواعد ولا العلم
بها قوله والاول من الثاني علم الاصول من طريق ما وقع ههنا ما حكى السيد الشريف عن الحر عن الشهيد
الثاني من انه بعد ان حكم بان النحو والتصريف واللغة يكفي فيها التقليد ذكر ان حكم مسائل الاصول
الداخلة في العربية حكم العربية اي في الاكتفاء فيها بالتقليد وان القدر الضروري مما عدا ذلك كالاطلاق

والتقييد

والتقييد وطرق العلم للخلاص من تعارض الامارات ذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية الاستدلالية قال فالحكم
بوجوب تعلم هذا العلم مطلقا يحتاج الى دليل قلت ان كان الغرض انكار وجوب الرجوع الى الكتب المدونة
فيه فليس هناك احد يوجب ذلك غير ان العادة جرت باستعلام العلوم من الكتب المؤلفة فيها لا مما ذكر
استطرادا في غيرها وان كان الغرض منع توقف الاجتهاد على كل ما ذكر فيها فليس هناك احد يدعي
ذلك ايض مع ان هذا الفن اقل المقدمات حشوا وان كان الغرض تهوين الخطب في هذا العلم والصد
عن الاشتغال فيه قبل التعرض لاستنباط الاحكام وبيان ان القدر الضروري يحصل عند مراعاة كتب الا
ستدلال للاستنباط وذلك انه ما كان للمستنبط حتى يراعي الكتب الاستدلالية وما يحتاج اليه منه مذكور
فيها كل في محله فهو كما ترى واني يتم في العادات تحصيل ملكة في فن من الفنون بحيث يتمكن من التفريع عليه
ومراعاته فيما يحتاج فيه اليه من مجرد ما ذكر منه استطرادا ولو بالاشارة وكيف يسعه الاستدلال على مطالبه
حتى يكون راسخ القدم فيه عارفا بمصادره وموارده اللهم الا ان يبني في هذا ايضا على التقليد وقد فرق
بينه وبين ما يرجع الى العربية كلا ليس هذا باجتهاد وانما هو شبهة اجتهاد يرى القوم يحكمون ويستدلون
على الحكم فيقول اني حكمت بالاستدلال كلا انما هذا صرف التقليد انما المستدل ذاك الذي يعهد ابتداء
الى المدارك الشرعية ويجري بها على القوانين الاصولية ويستنبط الحكم واريد بقولي ابتداء طي الكشح
عما ذكروا وان راعاه اي انه يستنبط مع الغض عنه ثم دعوى ان جميع ما يرجع من هذا الفن الى علوم العربية
كمسائل الحقيقة والمجاز والمشتق والاوامر والنواهي وصيغ العموم ونحو ذلك يكفي فيه التقليد ظاهرة
البطلان واني يصح بناء الاجتهاد على التقليد اي فرق بين ان يقول هذا العمل واجب لورود الامر فيه وقد قال
فلان ان الامر للوجوب وبين ان يقول هذا واجب لان فلانا قال لي انه واجب وقد سمعت ما قلنا في العلوم
الادبية وبالجملة فالمدار على اطمينان النفس من جميع الجهات وليس هذا الفن بعلم الادب معلوم المطالب مجمعا
عليه في الغالب ليكتفى فيه بالرجوع الى ما سطره الاكابر بل جل مسائله او كلها معارك للعلماء لا يغلب الظن
فيها باحد الجانبين الا بالاجتهاد فلا بد منه قوله وليس احد الشيئين اي من النفي والاثبات وقوله
وان امكن ثبوت وجوب العمل بالتواتر من علم الكلام وذلك لانه يرجع الى وجوب اتباع النبي ص والتصديق
بما جاء به ومحله الكلام لا لانه قطعي اذ ليس كل ما كان دليله قطعيا يستعلم من علم الكلام هذا اذا كان متواترا
لفظا ومعنى او معنى فقط اما اذا كان لفظا فحسب فمرجعه الى وجوب العمل بالظواهر ومحله الاصول قوله
والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح الاعتقاد الخ وذلك لان من راعى الخطابات الشرعية وجرى بها على القواعد
الاصولية عقل منها الاحكام الفقهية وان لم يؤمن بالله ورسوله قلت الحق ان العلم او الظن بالحكم الشرعي
واعتقاد ثبوته في نفس الامر والواقع لا يعقل الا باعتقاد ثبوت مصدره واني يصيب المجتهد الظن بالاحكام
عن هذه المدارك الاربع الراجعة الى كلام الشارع حتى يعلم ان كلامه حجة وانه صادق في كل ما جاء به وما
كان ليعلم ذلك حتى يعلم بوجود صانع حكيم قادر عليم غني مرسل للرسل منزل للكتب مكلف للعباد لا
يفعل القبيح ولا يخل بواجب ولا يظهر المعجز على يدي كاذب وليس هذا بمغنيه حتى يعلم ان هذا الذي ياخذ
باقواله ويقتدي بافعاله معصوم عن الخطاء حكيم في القول والعمل لا يخاطب بكلام وهو يريد خلاف ظاهره حتى
يقيم قرينة قبل الحاجة وانه لا يقيم قرينة على خلاف الظاهر وهو لا يريده بلى اللهم لا يلزم ان يكون بالطرق التي مهدها
المتكلمون بل باي طريق كان ولو بمجرد التفكر في المخلوقات وانه للطريق الاعظم والصراط المستقيم قوله
في الثالث لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها الخ لما كان علم المنطق ميزان الادلة كالعروض للشعر ومن ثم سمي
علم الميزان وكان الاستدلال لاثبات الواقع وقع فيه خلاف ام لا صح عرض الدليل على الميزان في كلا الحالين

لتعرف صحته فتنكشف صحة المدلول قد يظهر من التقييد بالعلوم المذكورة ان عد المنطق فيما يحتاج اليه المجتهد
انما هو لتصحيح ما يبنى عليه من العلوم التى هى مبادى للفقه وليس كك بل الظاهرة ان عده لحاجته اليه
فى الاستنباط كساير المبادى وان كان محتاجا اليه فى المبادى ايضا قوله اذ لا يكفى التقليد سيما فى
الخلافيات دفع لما عساه يقال اى حاجة به الى المنطق فى مراعاة ما يحتاج اليه من العلوم المذكورة
وهو انما يرجع الى مسائل مدونة واحكام خاصلة قد جمعها ائمة تلك الفنون فى دفاترهم مفصلة
مبينة وذلك ان الاجتهاد ما كان لينبنى على التقليد وانما ياخذ المجتهد فى اجتهاده وكل شئ ينبنى عليه
اجتهاده بما غلب عليه ظنه حتى فى العلوم الادبية وان كان مدرك ثبوت الحكم وغلبة الظن اتفاق
كلمة اهل الفن او عدم ظهور الخلاف فيه وبالجملة لا يشترط ان يكون اماما فيه مجتهدا فى احكامه قد اخذها
من ماخذها ولا يكفيه مجرد ان يرى الحكم مسطورا فى كتاب وهو يجيز ان يكون مختلفا فيه بين اهل الفن بل
حتى يغلب ظنه ويطمان نفسه فاذا وجد فيه خلافا فارجح بما مر فى ترجيح اللغات فان لم يتمكن من الترجيح لم
يجز له البناء على احد القولين تقليدا وتوقف فى الحكم الشرعى الذى يريد ان يبنيه عليه قوله وكذا لرد الفروع
الغريبة لما كان غرابة الفرع باعتبار عدم ظهور الاندراج فى الموضوع وكان الاستدلال بالقياس وترتيب
المقدمتين مظهرا للاندراج كان رده الى الاصل احوج الى الميزان من رد الفروع القريبة لظهور اندراجها
قوله وتصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق الا للنفوس القدسية الحق ان ذا الذوق السليم والطبع
المستقيم لا يحتاج غالبا الى مراعاته فى تعرف صحة الاستدلال انما تظهر الحاجة فى فهم كلام العلماء لمكان
الاصطلاحات بلى اللهم لا ننكر ان من كان عارفا به يكون اقدر على الاستدلال واعرف بالصحيح من الفاسد
ورب مقام لا يعرف فيه الاستدلال الصحيح من الفاسد الا بمشقة قوله بل ولا اكثرها ليس هذا على اطلاقه
اذ قل ما تكون مسئلة اصولية لا يترتب عليها ثمرة فكان فى اجتهاده فى كل ما تعرض له من الوقايع محتاجا الى
الاكثر بل الكثر مسائل العربية ايضا خصوصا النحو والمعانى وان شئت فانظر الى القسم الثانى من التمهيد
وقوله والقدر المحتاج اليه الخ يقتضى كون الجميع من المبادى لعدم العلم بما يحتاج اليه الا عند ارادة الاستنباط
والظ الاستغناء الخ هذا لا ينافى ما مر منه من ان تصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق على الاطلاق لان تناول الحكم
من المناطيق والمفاهيم الظاهرة لا يحتاج الى استدلال كى يحتاج الى استعلام صحيحه من فاسده قوله فان
قلت الخ حاصله الاول ان استعلام الاحكام عن مداركها لو كان موقوفا على مراعاة هذا الفن كما تزعمون
لم يمكن بدونه لكنه قد امكن لما يحصى من العلماء فى مدد متطاولة تقارب ثلثمائة عام وذلك انه لا تمانع بيننا فى
حدوثه ايام القديمين وان اصحابنا ما كانوا الى تلك الايام يستعلمون الاحكام من هذه الاخبار وليس
الا توهم التقصير وفى ذلك تضليل جلة العلماء واستمرار طريقتهم على الباطل واعظم من ذلك تقرير ائمة
الهدى ع على الضلال فى هذه المدد الطويلة وفى لزوم ذلك دليل على بطلان هذه الدعوى وحاصل الثانى
ما تقدمت الاشارة اليه فى الثالث من ادلة التجزى من ان ما دل على وجوب الامتثال عام واقصى ما يتخيل فى
التخصيص خروج من لا يفهم الخطابات فيجب عليه التقليد ولو فى خلاف ما يظهر له من الامر والنهى اما العارف
بوضع المفردات ودلالة التراكيب فلا ريب انه ممن يفهم الخطابات فيجب عليه الامتثال بحسب ما يعقل ولو كان على
خلاف ما يذهب اليه المجتهد المطلق اذ هو مخاطب فلا يجوز له التخلف والتعلل بانى لا اعرف هذا الفن
فلعلى لا افهم وهو يرى عبارات انه يفهم وهل هو الا كالعبد الذى ترد عليه الاوامر والنواهى من مولاه
والامر بالطاعة والتحذير من المعصية فيترك الامتثال مع فهمه لما يرد عليه متعللا بتجويز عدم الفهم لعدم
المعرفة بذلك العلم افتراء بعذر قوله الاول ما يتعلق بتحقيق معانى الالفاظ مثل ان الحقيقة الشرعية

الخ

الخ لا وجه للاقتصار على الخلافيات فان استغناء المعاصرين عن الوفاقيات من هذا القسم كالجمع المحلى
فى العموم مثلا اظهر فكانت اولى بالذكر قوله اذا عرفت هذا فنقول ما كان من القسم الاول الخ
حاصل ما كتب السيد الشارح ههنا على طوله وما حكاه عن الشيخ الحر دعوى المساواة بين المتقدمين و
المتاخرين وان تكليف كل بما يفهم ولو جاء بعد الف عام وان العلم باللغة العربية كاف فى فهم المراد
ليت شعرى كيف صح له دعوى المساواة وبين المقامين ما بين السماء والارض وقد مر فى صدر الكتاب
ما يغنى عن الاطالة ام كيف يزعم انا مكلفون بما نفهم مع جواز اختلاف العرف وخفاء القرائن و
عروض الاختلال بسبب التقطيع وكثرة التعارض وخفاء كثير مما كان معروفا بين الشيعة ومن هنا
ترى السيد والشيخ كثيرا ما يحكيان اجماع الطائفة وانما يريدون المتقدمين وترى الشهرة بين المتاخرين
على خلافه ومعلوم ان التكليف انما هو بما اريد من الخطابات عند القائها فلا اقل من التفتيش والتفتيش
عن المراد بالفحص عن العرف السابق ووضع الهيئات ودلالة التراكيب ومفاهيم الالفاظ وقراين الاحوال وما
يعقل الناس من حال الآمر ونحو ذلك ثم بعد ذلك يتعلق باصالة عدم التغيير وياخذ بما ينساق من
الاطلاق لاستظهار ان هذا هو المراد واين معرفة اللغة العربية مما حقق فى الاصول هذه مسائل الاصول
اللفظ يحمل على حقيقته ولا يصرف عنها الا بدليل اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك فهو مجاز لاصالة عدم
الوضع او بين الاشتراك والنقل فهو مشترك لاصالة عدم الهجر المشتق حقيقة فى المتلبس بالمبدأ الامر حقيقة
فى ايجاب الطبيعة دون الوحدة والتكرار على الاطلاق دون الفور النهى حقيقة فى التحريم لا يجتمع الامر والنهى على شئ
واحد الامر بعد الحضر للاباحة الامر بالشئ امر بما لا يتم الا به هل الامر بالشئ نهى عن ضده الجمع المحلى للعموم
الخاص يحكم على العام والمطلق على المقيد الكتاب حجة ومرجع السنة خبر الواحد حجة الاجماع حجة المفهوم
حجة الى غير ذلك اترى ان المعرفة باللغة العربية تغنى عن تعرف هذه الامور ولئن سلمنا ان العرف فى فهم
الخطابات لم يختلف فان هذه المطالب تدرك بعد النظر ومراجعة العرف فانا نعقل من مطلق الامر
والنهى التحتيم والاطلاق وكذا ساير اهل اللغات ومن المفرد المحلى الطبيعة ومن وقوع المخصص بعد
التعدد رجوعه الى الاخير وهكذا كما هو الظاهر فلا اقل من كون هذه الامور غير بديهية فلا جرم بنيت لاختلاف
فهم الخطابات بحسبها وجعت وسميت بهذا الاسم ثم لا يبعد ان يكون من جملة الاسباب تدوين هذا الفن ان
مخالفينا لما مهدوا القواعد ودونوا الكتب وفرعوا الاحكام وبنوا على ذلك فهم الكتاب والسنة واختلف اصولهم
باختلاف طرائقهم فللاشاعرة اصول وللمعتزلة اصول وللحنفية اصول وللشافعية اصول وللشافعى فى العتيق
اصول وفى الجديد اصول وكثر علماؤهم وانتشروا فى البلاد وملئوا المدارس ومع ذلك ضلال العامة والنشأة
فان الناشئ اذا خرجت له الايات والروايات على ما مهد فى فهم الالفاظ اصاب ذلك من نفسه موقعا
عظيما وكان ذلك سبب ضلالته ابتدب اصحابنا شكر الله مساعيهم الى تحرير القواعد ونصب الدلائل
واحقاق الحق ورفع الشبه وازهاق الباطل كل ذلك اشفاقا على الشيعة فى ايام الغيبة وحماية لهم
عن الضلال وهذا بخلاف ايام الظهور فانهم ع هم المرجع واليهم المفزع قوله فانه لما اشتبه علينا ان
الامر للوجوب اذ لا يمكننا الحكم بوجوب شئ الخ ما تسلكنا فلا نشك فى حاجة من يستعلم الاحكام من
الخطابات الشرعية وهى مشتملة على الاوامر والنواهى والعام والخاص والمطلق والمقيد الى تعرف معنى
الامر والنهى ومعرفة العام من الخاص والمطلق من المقيد ونحو ذلك والا فكيف يصنع الحمل ما جاء من
الامر مطلقا مثلا على واحد من المعانى السبعة عشر التى ورد مستعملا فيها من دون ترجيح ام يحمله على الكل
فيجمع بين المتناقضات ام يهمله فيلغى خطاب الشارع والسيد الشارح رح يقول ههنا انه لم يمكنك ما فعل او اترك

علا بقوله ع كل شيء مطلق او احتط عملا بقوله احتط لدينك بما شئت او اترك عملا بقوله ع فارجه فخير في العمل
بين التخيير والتاخير والاخذ بما فيه الحائطة من الفعل والترك وابى ان يعرف معنى اللفظ من العرف او ما ينهض
للدلالة من خطاب وغيره ولم يلتفت الى ما جاء في وجوب الامتثال من ايه اوله واية **قوله** فلت ليس شيء
من هذه المباحث الخ اعترضه الشيخ بان ليس في علم الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المختلفة قلت من
اقتصر على نقل الاقوال والحجج لم يبين المسئلة وانما البيان باثباتها بالادلة كما هو الطريقة افضت الى المطلوب
ام لا ولسنا توجب الاخذ بما ترجح بل نقول لابد من البحث في هذا فانظروا ام الحجة على نفي الحكم اما الاعراض
مع شدة الحاجة فذلك الاهمال **قوله** عن كلا الوجهين يعني وجهي السؤال اذ لابد من الجواب عنهما
في كل واحد من القسمين قوله وكذا العلم بحال الصلوة الخ هذه المسئلة وما بعدها لا تندرج في مسئلة تعلق
الامر والنهي بشيء واحد الا بعد ثبوت **قوله** اقتضاء الامر النهي عن ضده والا فليس في الضد ابتداء
الا الامر وانما يجيء النهي باعتبار مضادته للامر الامر الاخر وكذلك حيثما يكون الضد مامورا به قوله او
صحة استيجار العباده لمن في ذمته الخ يريد ان من في ذمته عباده فصحة ايجار نفسه في مثلها مبني
على تحقيق مسئلة اجتماع الامر والنهي من حيث انه مكلف في كل وقت بقضاء عباده نفسه وذلك
يقتضي النهي عن ضدها فاذا اجر نفسه في مثلها وهو مضاده لها كان مامورا به لمكان الاجرة
منهيا عنه لمضادته لما في ذمته ولا يخفى ان عبارته بمعزل عن تاديه هذا قوله او لمن يقلد الميت على
المشهور وذلك ان تقليد الميت لما كان عند الاكثرين باطلا اقتضى فساد العبادة وفسادها اقتضى
بوجوب الاعادة فرجعت هذه الى التي قبلها قوله على تقدير تقارب زمانهما بحيث لم تحصل البراءة من
الاول يريد انها انما تندرج في مسئلة اجتماع الامر والنهي على تقدير اختلاف العقدين في الاطلاق
والتعيين اذا وقع الثاني قبل الفراغ من الاول فانهما يجتمعان ح فيما يقارن الباقي من الاول وذلك
لانه مامور به باعتبار العقد الثاني ومنهي عنه باعتبار مضادته لما بقي في ذمته من الاول ولا يخفى
ما في العبارة من السماجة قوله والاحتياج الى العلم بمثل هذه الفروع المذكورة مما لم يعتريه شك
اي باحكامها وذلك لكثرة وقوعها وعموم البلوى بها حتى لا يكاد ينجو منها في الغالب احد وحتى
تعلق جماعة في منع اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد بلزوم بطلان عبادة اكثر الناس **قوله** احد
طرفي هذه المسائل يعني الفروع التي مر ذكرها وكذا قوله بهذه المسائل وذلك لما مر من ظهور احتياج
الناس الى العلم باحكامها وهي غير بديهية قطعا فلابد من تحقيق حالها هل هو الصحة المبنية على
جواز اجتماع الامر والنهي او البطلان المبني على المنع فلابد من تحقيق ذلك وهو المسئلة الاصولية
والاخبارية يقولون ما كان من هذه الفروع منصوصا حكمنا فيه بما نص عليه وما لم يرد فيه نص كا
لصلوة في الدار المغصوبة تخيرنا فيه لقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او تركنا الحكم او توقفنا
واحتطنا في العمل لما جاء في الارجاء والتوقف والاحتياط وانا اقول لست ادري ما الذي وهي القوم
حتى صدهم عن النظر في حكم هذه المسئلة ونحوها من المسائل العامة البلوى فان قام الدليل على جواز
اجتماع الامر والنهي كما عليه العامة حكموا به وان قام على المنع كما عليه الاصحاب منعوا منه وان لم يقم ما
يقنعهم على شيء منهما ردوا ذلك الى الاصل في الافعال من اباحة او حرمة او وقف حسب ما قامت لهم
الادلة هذا وهم يعلمون ان الصلوة في المثال مثلا مامور بها والكون في الدار المغصوبة منهي عنه اقصى
ما هناك انه لم يرد في هذه الصورة الخاصة خبر ليت شعري كيف يكون التفريع الذي قالوا ع علينا
ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا الا احكموا بكون هذه الصلوة الخاصة منهيا عنها لاندراجها

تحت

تحت ما جاء في الكون في الدار المغصوبة من النواهي ليت شعري كيف استباحوا الحكم فيها بالتخيير بزعم اندراجها
تحت قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او ليس كل نهي جاء في هذا الكون متناولا لها ان كانوا الا
يقنعون بالنهي حتى يكون خاصا فاخبار الاحتياط والتوقف والارجاء وغير ذلك لم ترد فيها بخصوصها
كانهم متى راوا الاصحاب نظروا وافاموا وبحثوا عنه واستقصوا الادلة نفيا واثباتا خفيت عليهم و
استنكفوا منه واعرضوا عنه هذا مع ان المنع من الاجتماع منسوب الى الشيعة وكلام الفضل بن شاذان
فيه معروف ما كنت اوثر ان احدا يتحرج في احكام الله جل شانه يدعي الى النظر في صيغة الامر هل هي
للوجوب او للندب او لمطلق الطلب او لغير ذلك وهو يراها تستعمل في كلام الشارع في هذه المعاني و
غيرها من علمه باشتمال اكثر ما جاء في الاحكام عليها ثم يعرض عن ذلك ويابى كل اباء افهكذا يكون
الاهمال واللجاج ما ذا عليهم لو نظروا فان قامت الادلة على احد الامور فذاك وان لم تقم وراوها تستعمل
في الكل او في اثنين او ثلثة او اكثر او اقل على حد سواء حكموا بالاشتراك وما كانوا بالبعد وهذين **قوله**
والسر في عدم احتياج القدماء الخ التحقيق ان الاكثر كان مما يعرف في خواص اهل العرف ولا يكاد
يشتبه على احد منهم فلا يحتاج الى البحث وذلك كدلالة صيغ الامر والنهي والعموم والاطلاق والوصف
وما يعرف من حال الامر كباب المقدمة ومسئلة الضد وما يعرف من المقام كوقوع الامر بعد الحظر
وما يحكم به العقل كمنع اجتماع الامر والنهي ومن ثم استقامت عليه طريقة الامامية على قديم الدهر ومنه
ما استقامت عليه طريقتهم كحمل اللفظ على حقيقته والاخذ باخبار العدول وما قبلوه فانه ما كان يدور
في خلد احد التوقف فيه ليبحثوا عنه ومن ثم حكى الشيخ اجماع الطائفة على الاخذ به وانما يريدون بالطائفة
قدماء الاصحاب وهو الموافق للاعتبار وحكاية السيد على العكس متناولة كما مر في بابه ومنه ما اشكل
عليهم امره فبحثوا عنه لكن ما يشكل عليهم لا يحتاجون فيه الى استنهاض الامارات ويستبدون في
بيانه وبين اظهرهم جبال العلم وينابيع الحكم بل يرجعون بالسؤال اليهم وهذا كما في تعارض الاخبار
فانه لما اشكل عليهم ذلك تساءلوا عنه فجاءت الاجوبة في بيان وجه المخرج بترى ولئن بحثوا في بعض
المسائل فما كانوا ليدونوا الندر من المسائل علما مستقلا **قوله** واخرى لم يخطر ببالهم الخ يبعد ان يكون
مثل هذه المسئلة على ما هي عليه من عموم البلوى وكثرة العروض لم تخطر ببال ذلك الجم الغفير من العلماء
واهل الديانات على تمادي الازمان فكان دعوى ظهور مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده او
ان السؤال وقع عن بعض خصوصياتها ولم يصل الينا اقرب من دعوى عدم الخطور قوله اذ نحن لم ندع
الخ هذا دفع دخل ورد بالتزام عدم خطور بعض المسائل بالبال وذلك قاض بعدم توقف الاحكام عليها
فاجاب بان اقصى ما ادعيناه توقف فروع تلك المسائل عليها وعدم خطور المسئلة بالبال قاض بعدم
خطور الفرع اذ لو خطر لخطرت ولم ندع توقف فهم الخطابات على هذه المسائل ليلزم من عدم الخطور عدم
الفهم قوله نعم من انكر التجزي الخ اقصى ما في انكار التجزي دعوى عدم اعتبار ظن المتجزي وانما طلع على
المدارك وان احاط خبرا بما يتوقف عليه وذلك لا يستلزم ان لا يمكن العلم بشيء من الاحكام بدون هذه
المسائل الاصولية اللهم الا على زعم من يدعي ان غير المطلق لا يقلب ظنه على حكم لتجويزه المخصص والمقيد
والمعارض فتامل **قوله** ولي كلام الخ يشير بذلك الى ان من المسائل ما لا اصل له فلذلك لم يحتاجوا
الى البحث عنه يريد ان هذا قسم اخر من المسائل وانت خبير بان عدم وجوب الفحص على فرض حقيقته لا
يقتضي عدم البحث خصوصا مع كثرة التخصيص والتقييد وذهاب الاكثرين الى الوجوب وكيف كان فلابد
من البحث فاما القول بالوجوب او العدم غير ان المتقدمين يكفيهم في عدم الوجوب اذ ليس هناك علم مدون

ليثبتوا فيه عدم الوجوب وينبهوا عليه والتحقيق بناء على ما هو الحق من الوجوب كما مر في بابه ان العلماء المعاصرين
لاهل بيت العصمة ع كانوا اذا ورد عليهم الخبر فان كان فيما عندهم من قبل من محفوظاتهم وما اثبتوه في الاصول
مظنة التخصيص او التقييد فلا ريب انهم ما كانوا ليأخذوا بما جاءتهم حتى يفحصوا وينظروا فيما عندهم فان
كان والا اخذوا واظهر منه ما اذا ارادوا ان يأخذوا بشيء مما عندهم **قوله** او الكتب الاستدلالية الوجه عدم
الاكتفاء بذلك حتى ينظر في مواقعها من التنزيل ليعرفوا المقام ويراعوا سوق الكلام فان القرائن انما تلحظ
من هناك **قوله** وروى الكليني الخ يشير الى ان الذى اشتملت عليه هذه الاخبار خلاف ما اشتهر فيما
بينهم حتى لم يختلف فيه اثنان فان مقتضى الاول ان ما جاء في الاحكام الشرعية من فرائض وسنن ثلثا القران
ومقتضى الثاني ما يزيد على الثلث حيث جعله ثلثه ارباع النصف وقضية الثالث ما يزيد على الثلثين فاين
يقع الخمسمائة اية من ثلثي القران او من نصفه او ثلثه وهي يزيد على الالف ولقائل لم يرد بالتثليث والتربيع
التقدير بل بيان الانحاء اى انه ثلثة انحاء او اربعة ثم التقسيم اعتبارى فتارة يلاحظ ما نزل فيهم وفي عدوهم
امرا واحدا فيجعل قسما واخرى امرين فيجعل قسمين وكذا السنن والامثال والفرائض والاحكام قد يلحظ كل بحاله
فتكون اربعة وقد يلحظ الكل دفعة فيكون واحدا ولم يلحظ في الاولين اقاصيص الامم السالفة بل كان الغرض
بيان ما يتعلق بهذه الشريعة وهذا الذى ذكرنا اولى من تنزيلها على ارادة البطلان وليس بالبعيد **قوله** فان
قلت الخ قد مر ما يقع في هذا الباب من سؤال وجواب مستقصى بما لا مزيد في الباب الثالث فعليك به فان فيه
ما ينقع الغلة ويزيح العلة وكان نحكم المص هناك مطابقا لما هنا لكن الذى بنى عليه في الكلام على تخصيص القران
بخبر الواحد هو انه لا شك في وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر القران وقد مضى الكلام عليه **قوله** الاول الخ حاصله
ان المختص بهم ع انما هو التاويل وبالجملة التفسير الذى هو بيان الكلام المشكل وهو ملائم لكل ما وقع في
السؤال الا الخبر الاول فانه ربما استظهر في الاطلاق والحق ان ما يقع فيه الكلام هو ما يحتاج الى الاستعلام
قوله الثاني الخ هذا انما يلائم الاول **قوله** الثالث الخ ربما قيل لا عرض الا على مفسر ويبطله ان اخبار
العرض متناولة لما جاء في التفسير على ان اكثر ما جاء انما جاء في البطون وزعم السيد الشارح ان جل ايات الاحكام
من المتشابه وان العرض هو القطعي او الظاهر والتحقيق ان جلها من القطعي والظاهر وربما قيل ان جواز
الاخذ به مع معاضدة الخبر لا يستلزم الجواز بدونه وذلك ان ورود الخبر كالشاهد له بخلاف المجرد وهذا من
اقبح الخطاء فان العرض لم يكن لتقويم الكتاب بل لتقويم الخبر ثم ما يصنع بالخبر بن المتعارضين واكثر ما جاء
اخبار العرض فيهما **قوله** يسقط ما يتوهم من انه على تقدير العلم الخ قد كان بناء من افتتح هذا الباب وشيد
اركانه ومنع من الاخذ بشيء من الكتاب وان كان نصا اعنى صاحب الفوائد والشيخ الحر ومن تلاهما على ان
القران كله متشابه بالنسبة الينا حسبما حكى عنهم صاحب منبع الحيوة وهو غير متهم عليهم حتى حدث عن بعض
مشايخه ان قوله عز من قائل قل هو الله احد محتاج في فهمه الى الحديث مع ان كلامهم صريح في ذلك متعلقين بان
التشابه كما يكون في اصل اللغة كما في الاشتراك كذلك قد يعرض بغلبة الاستعمال فيما يخالف الظاهر من دون
قرينة حتى يصير ذلك طريقة للمستعمل فاذا اطلق لم يعلم هل اراد به حقيقة جريا على القانون في المحاورات او مجازه
ولم ينصب قرينة جريا على عادته فكان متشابها قالوا والكتاب المجيد من هذا القبيل لكثرة اطلاق العام
فيه مع ارادة الخاص والمطلق مع ارادة المقيد والحقيقة مع ارادة المجاز من دون نصب قرينة في شيء من
ذلك وكثيرا ما يوجه فيه الخطاب الى شخص معين ويريد غيره او هو مع غيره وهو وان كان عربيا لكنه نزل
باصطلاح جديد وطريقة عظة قالوا ولسنا نقول بوضع جديد وربما كان في البعض كما في الحقائق الشرعية فانها
اما ان تكون بوضع جديد او مجازات لا يعرفها العرب بل ربما جاء فيه ما لا يعرف المراد منه اصلا ولا يعرف

لمعنى

لمعنى كالحروف المقطعة في اوائل السورة على انه تبارك وتعالى نص على تقسيمه الى محكم ومتشابه ولم يعرفنا ما
المتشابه ولا كم هو فعظم الاشتباه ثم اوجب علينا الرجوع الى خلفائه ونهانا ان نستقل بتفسيره وان نأخذ
بالظن فكان ذلك لنا الصلاح وقد اجبنا هناك عن هذا كله وعن كل ما تعلقوا به ودمرنا عليه ولما كان قضية
هذه الدعوى عدم امكان العلم قال بعضهم وعلى تقدير تحقق العلم بالبعض فبقاء التكليف بالاخذ به والا
عتماد عليه غير معلوم لاحتمال النسخ والتخصيص وهذا من اقبح التعلقات فان التكليف به ان كان ثابتا
فاحتمال النسخ والتخصيص لا يرفعه وكيف يجوز الخروج من اليقين الى الشك بل الوهم وان كان غير ثابت او
ثبت وارتفع بما دل على المنع من الاخذ به بزعمهم فعدم التكليف معلوم لكنه تعلقه باحتمال النسخ والتخصيص
ظاهر في الاول **قوله** واذا حصل التعارض الخ يريد بين ما دل على المنع وما دل على العرض المستلزم للاخذ
وقوله على تقدير التكافؤ يشير الى ان المقام مقام ترجيح لا جمع وذلك لان ما دل على الاخذ متواتر موافق
للكتاب والاصل وما دل على المنع احاد مخالف للكتاب والاصل فكان الوجه اطراحه وعدم الاحتفال بمكانه
وبعد فرض التكافؤ والغض عن تلك الوجوه فاوجه ما يعقل في الجمع بل لا وجه سواه على فرضه تخصيص
ما جاء في المنع بالمتشابه **قوله** واما حديث التغيير فهو ما نفاه الاكثر الخ بل حكى الاجماع على عدمه وبا
لجملة فالخلاف انما يعرف صريحا من علي بن ابراهيم في تفسيره وتبعه على ذلك بعض متاخرى المتاخرين تمسكا
باخبار احاد رواها المحدثون مطوية على غرها كما رووا اخبار الجبر والتفويض وسهو النبي ص وبقائه في
رمضان على الجنابة ونحو ذلك وناهيك في ذلك قول الصدوق ابي جعفر في اعتقاداته اعتقادنا ان القران
الذى انزل الله تعالى على نبيه ص هو ما بين الدفتين وما في ايدى الناس ليس باكثر من ذلك قال ومن نسب
الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب فهذا ابو جعفر اعرف الناس بما عليه المحدثون وما استفاضت عليه
طريقة الامامية يقول ان من نسب الينا معاشر الامامية القول بالنقيصة فهو كاذب وهذه حكاية اجماع ونقل
سيرة وكلام المفيد في ذلك معروف وقال شيخنا ابو علي في مجمع البيان اما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه واما
النقصان فيه فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة ان في القران تغييرا ونقصانا والصحيح من مذهب
اصحابنا خلافه وهو الذى نصره المرتضى قدس سره واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل
الطرابلسيات ثم حكى محصوله ومن ثم اعرض عن الكلام عن هذه المسئلة الجم الغفير ومن تعرض ذهب الى عدم
السقوط وقال شيخ الطائفة في التبيان واما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع
على بطلانه والنقصان منه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا وهو
الذى نصره المرتضى وهو الظ في الروايات غير انه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان
كثير من اى القران ونقل شيء منه من موضع الى موضع طريقها الاحاد لا توجب علما فالاولى الاعراض عنها
وترك التشاغل بها لانها يمكن تاويلها فتراه كيف حكم بان عدم النقصان هو ظاهر الدين وطريقة المسلمين
وانه هو المناسب للصحيح من مذهب الامامية وطريقتهم وعدم اخذهم الا بما هو المعروف فيما بينهم وعدم
التفاتهم الى ما ندر واعرض الاصحاب عن الاخذ به والبناء عليه ثم ذكر ان الذى جاء به انما هو اخبار
الاحاد التى هي عند الامامية بمكانة القياس لا ياخذون بشيء منها مضافا الى معارضتها بما ظهر في
الاخبار المعمول بها حتى استوجب الاعراض عنها مع ان التبيان محل بيان مثل هذه المسئلة وصحة بعضها
بالاصطلاح المتاخر لا ينافي عدم صحتها بالمتقدم واعراض الاصحاب عن الاخذ بها فكانت احادا وعلى
هذه الطريقة جرى الاكثرون فاعرضوا عن هذه الاخبار غير محتفلين بمكانها وهو الذى يجب فالمستفاد
من تلك الاخبار هو ان جل التغيير بل كله على ما يظهر من جواب الزنديق انما كان في اسماء اهل البيت

وفضائلهم واسماء اعدائهم ومثالبهم ومعلوم ان ابراز ذلك كله الى الناس خارج عن قانون الحكمة مناقض
لما استقامت عليه طريقة النبي ص في معاشرة القوم وتالف قلوبهم حسب ما ذكرنا هنالك وان عدم تعرض
امير المؤمنين ع واصحابه لذلك في الاحتجاج مع ثبوته عند الناس واشتهاره بينهم وهم يتعلقون بالاخبار
والوقايع وما نزل فيها من الايات مع عدم صراحتها فيها مستحيل في مجاري العادات مع اشتمال
بعضها على دعوى الزيادة ايض مضافا الى ما قام على السلامة من الادلة كاخبار العرض خصوصا النبوية
وايات الحفظ واخبار الثقلين وما جاء في ثواب قراءة كل سورة والنهي عن القران بين سورتين في الفريضة
وجوازه في النافلة وثواب ختم القران وفي النهي عن قرائته اجمع في ليلة وفي انه لا يجوز ان يختم القران في اقل
من ثلثة فانها شواهد صدق وما اورد عليها او عساه يرد قد تكلمنا عليه هناك مستقصى ولو لم يكن الا
ان اخبار التمام محكمة واخبار النقص متشابهة وتلك موافقة لكتاب الله حيث دل على السلامة وهذه
مخالفة فيجب ترجيح تلك والاعراض عن هذه لكفى لكنا مع هذا كله وتاولنا ها باجمل وجه يعقل فيها لمكان
كثرتها ونزلنا كل قبيل منها على ما يناسبه اما خبر ردهم لما جمع امير المؤمنين ع وحاتهم بر فانما كان للاب
عن مناصبهم التي ابتزوها منه والستر على فضائحهم التي عرفوها فيه فقد جاء انهم قالوا له هاته فقال ع
ان قبلتموه فاقبلوني معه فان فيه حقنا ووجوب طاعتنا وقد قال ص اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي لم يفترقا حتى يردا على الحوض فقال له الثاني لا حاجة لنا به خذه معك كي لا يفارقك
وروي انهم لما فتحوه وجدوا فيه فضائح القوم واسماء المنافقين واعداء الدين فاسروا النجوى ان قد
جاءكم بما فيه فضائح المهاجرين والانصار فردوه وابوا ان يقبلوه وذلك لما اشتمل عليه من التفسير
والتاويل وقد كانت عادة منهم ان يكتبوا التاويل مع التنزيل الا ان ذلك كله كان في التنزيل بل ربما ادرجوا
التفسير في القراءة ويسمى هذا بين القراء بالمدرج وذلك كقراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت
من ام وابن عباس ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج وابن الزبير ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما اصابهم قال عمر ما ادري
اقراءة ام تفسير وعن الحسن انه كان يقرأ وان منكم الا واردها الورود الدخول وقد حكى في الاتقان عن
ابن الجزري او الصحابة كانوا يدخلون التفسير في القراءة ايضاحا وبيانا لانهم محققون لما تلقوه عن النبي ص
قرانا فهم امنون من الالتباس والذي يدل على ذلك ما مر في جواب الزنديق من قوله ع ولقد جئتهم بالكتاب
كملا مشتملا على التاويل والتنزيل والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ ويؤيده ما اشتهر من ان الذي
جاءهم به كان مشتملا على جميع ما يحتاج اليه الناس حتى ارش الخدش واي غرض يدعوهم الى اسقاط
ما يدل على جميع الاحكام وساير العلوم بل هم اشد الناس حاجة الى ذلك للمقامات التي ابتزوها مع انه
قد جاء في جواب الزنديق ايض انهم اسقطوا ما كان عليهم وكذا الكلام فيما نطق به معظم تلك الاخبار
من دعوى ثبوت بعض الاسماء كاسم علي وال محمد كما في بلغ ما انزل اليك في علي وسيعلم الذين ظلموا
ال محمد او اسماء بعض المنافقين وما جاء في بعضها من قوله ع هكذا والله نزلت يريد ان جبرئيل لما انزلها
على النبي ص ادرجها مبينا عن امر الله عز وجل كما كان يصنع الصحابة وكذا الكلام فيما دل من الاخبار ان
ما في ايدي الناس ليس كما انزل ولو قرئ كما انزل لالفيتنا مسميين وكذا ما روي من ان ما عندهم
على خلاف ما عندهم وقد يعد ما عدا الاول وجها من الوجوه التي نزل بها الكتاب واباح الله لنبيه
ان يقرأ بها وبغيرها المسماة بالاحرف السبعة واختلفت فيها اقاويل الناس حتى انتهت الى نيف و
ثلثين واقرب من ذلك ما جاء في كنتم خير امة انها خير ائمة وفي واجعلنا للمتقين اماما انها واجعل

لنا من المتقين اماما وفي بعض الظالم على يديه انها بعض الاول وفي يا ليتني لم اتخذ فلانا انها لم اتخذ الثاني
وكذا كل كناية غاية ما هناك ان هذا الوجه مما خص به ناس دون ناس وربما وقع في القراءات اختلاف
في بعض الحروف او الكلمات كطلع وطلح وعهن وصوف ورووا عن ابي بن كعب انه كان يقرأ كلما اضاء
لهم مشوا فيه مروا فيه سعوا فيه وعن ابن مسعود انه كان يقرأ انظرونا نقتبس امهلونا اخرونا الى غير
ذلك لكن يتوجه عليه ما مر عن ابي الحسن الرضى عليه السلام من انه قال كذبوا انما هو واحد نزل من عند الواحد
وان قلنا هو بيانه ما قلنا وان الاعتقاد على خلاف ذلك ايض كما ينطبق به كلام الصدوق رح واما ما يدل
منها على مجرد التحريف والتبديل فغني عن التكلف في التاويل لقرب احتمال ارادة التحريف في المعنى حيث
تاولوا الفاظه وحملوها على خلاف ما اريد بها وكفاك شاهدا على ذلك قول ابي جعفر ع فيما كتب الى سعد
الخير وكان من نبذهم الكتاب وان اقاموا حروفه وحرفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه والجهال يعجبهم
حفظهم للرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية وربما نزل الجميع على هذا حتى مثل قوله ع هكذا نزلت اي بهذا
المعنى واما ما ندر مما تضمن دعوى الاسقاط فيراد اسقاط ما جرت العادة بكتابته من التاويل وبالجملة
ما اشتمل عليه كتاب علي ع مما هو حجة لهم لا عليهم هذا كله وربما كان فيها ما لا يحتمل شيئا من هذا كما روى العياشي
من ان القران قد طرح منه اي كثير ولم يزد فيه الاحروف قد اخطات بها الكتبة وتوهمتها الرجال والكشي من
انه نزل في القران سبعة باسمائهم فمحت قريش ستة وتركوا ابا لهب الا ان يتاول الطرح والمحو بتحريف
المعنى والاعراض عما جاء به جبرئيل مفسرا مدرجا في التلاوة ولما حالوا بين الناس وبين الكتاب الجامع
لذلك كانوا هم الذين طرحوا ومحوا ولانهم عثروا على ذلك في المصاحف التي جمعوا منها ومن ثم حرقوها
وكان من اجاب على الاطلاق بان الساقط كان من الاحاديث القدسية لحظ لحظ في هذا الخبر ونحوه
هذا الوجه وان لم يعرب عنه واما ما دل على الزيادة كاول هذين فقد تنزل على ارادة التغيير اي تحريف
المعنى كما قد يقال ذلك في العرف فكانت طرق الناس في هذه الاخبار اربعة الاطراح والاخذ على ظاهرها
والتاويل بتحريف المعنى على الاطلاق وبان الساقط كان من القدسي على الاطلاق والذي سلكناه خامس
وحاصله التركيب من هذين واما ما جاء في العامة من الاخبار الدالة على السقوط ايض وهي التي غرت الحشوية
منهم فتناولها الاكثر بانه من منسوخ التلاوة ومنهم من منع من هذا النوع من النسخ وقضيته رد تلك الاخبار
لكنها مستفيضة فيهم قوله وعلى تقدير التسليم الخ ان قلت المعروف من ذلك انما هو الاقتصار على تلاوة
ما بين الدفتين كما في الخبرين الاولين مما رويناه عن الكافي قلت كما روي ذلك روي هذا ايض ففي الاحتجاج
في خبر طلحة ثم قال طلحة لا اراك يا ابا الحسن اجبتني عما سالتك عنه فقال ع عمدا كففت عن جوابك
فاخبرني عما كتب عمر وعثمان اقران كله ام فيه ما ليس بقران قال طلحة بل قران كله قال ان اخذتم بما فيه نجوتم
من النار ودخلتم الجنة قوله بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها الخ قضية ذلك ان
من كان عنده كتاب جامع وعرف مواقع الابواب منه كفاه ذلك في ثبوت الاجتهاد المطلق ومقتضى
ما اعتمدوه في منع التجزي وجواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق من عموم ما دل على المنع من الاخذ بالظن
وانه لو لم يجز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق لزم التكليف بما فوق الطاقة ولا اقل من الحرج الشديد
المنفي في الشريعة ان لا يكتفى الا بسبر الاخبار في كل باب باب ومراعاة كل بحياله في معناه وسنده وشهرته
او ندرته والعمل به او اعراض عنه ومعرفة نسبة كل خبر اودع في باب الى ساير اخبار ذلك الباب بل اخبار
ذلك الكتاب بالعموم او الخصوص او الاطلاق او التقييد او البيان او التضاد او نحو ذلك والعلم بمواقع
الاجماع والشهرة ومحال الخلاف ومراعاة فهم الفقهاء الى غير ذلك وبالجملة بحيث لا يبقى الا الجمع والترجيح

والتطبيق على قواعد الاصول واستنباط الاحكام بل والجمع والترجيح والاستنباط ويكون المدار على الاستنباط
ثانى مرة لما مضى ذلك كله من غلبة الظن واطمئنان النفس مع انتفاء الحرج واى حرج فى ان يقول الشارع
لا اعتماد على الظن الحاصل باول استنباط وانما الاعتماد على الظن الحاصل فى الثانى او الثالث فانى
وجدت اهل الحزم فى محاسباتهم لا يعتمدون على اول مرة فكيف يقنعون فى دين الله والاخبار عن الله جل
ذكره بطريق الاستنباط بادى الرأى وقد نهوا عن الاخذ بالظن والحكم بغير العلم كلا حتى ينفد الوسع و
يظهر العجز ولا يبقى فى القوس منزع انه دين الله الذى يقول لحبيبه ولو تقول علينا بعض الاقاويل وهذا
ما يؤيد ما اخترناه من القول بالتجزى اللهم الا ان يدعى اجماع على الاكتفاء بمجرد وجود الاصل والعلم بمواقع
الابواب بحيث يقتدر على الرجوع اليها عند عروض الحاجة ويقال كان ينبغى ما تقول وفوق ذلك لكنا
اجمعنا على الاكتفاء بذلك وهو غير معلوم بل الظ من منكرى التجزى عدم الاكتفاء بمجرد وجود الاصل
المذكور خصوصا الاستاد ثم ما باله شرط فى الكتاب العلم بتفسير آيات الاحكام ولم يكتف بالعلم بمواقعها
ليرجع اليها عند الحاجة كما فى الاخبار انى هذا ايضا اجماع **قوله** ويتصور فى حق التجزى الخ الوجه بعض
الابواب ولو فى كتب الاستدلالية قوله لو وجد الحاجة اليه الخ جملة القول فى ذلك ان التعارض فى اخبارنا قد
فشى حتى انه قلما يسلم منه باب من ابواب الفقه وحتى الف فى الاخبار المتعارضة مثل الاستبصار بل كان
ذلك من الشيخ اقتصارا ولو روعى فى كل باب ما جاء فى غيره مما ينا سبه من ساير الابواب لظهر ضعف
ذلك وكفاك شاهدا على ذلك اخبار الماء القليل فانه لم يذكر منها الا القليل ثم جائت الاخبار بتقديم خبر
العدل والاعدل والاورع مضافا الى ما اشار اليه المص من اشتهار بعض الرواة بالكذب فترد روايته وان
لم يكن لها معارض الا ان ينظم اليها ما يعضدها **قوله** لان احاديثنا كلها قطعية الخ ما رايت كاليوم
مثل هذا يجيئ بالدعوى تقذفها المسامع ويكذبها الوجدان ثم يستنهض عليها غير مكترث ما لبس منها
فى شئ وليت شعرى اين هذه القرائن المتوفرة التى قادت مثله على تاخره الى القطع بالصدور وان كان الراوى
فاسقا او مخالفا وخفيت على مثل العلامة فى مكانته وتقدمه هب انه تيسر له ذلك فى واحد من السلسلة
فانى له بذلك فى الباقين من دون حاجة الى تعرف احوال الرواة اين هذا التعجيب ولئن قلنا بتمكنه من
تعرف وثاقة جميع الرواة فى كثير من الاخبار من غير ان يتعرف احوالهم كما يزعم ~~الرواة يعلم الغيب~~ فاقصى مبالغ الوثاقة
غلبة الظن واين هذا من القطع الذى يدعيه كانه يحيل على الثقة الخطاء او النسيان عساه يريد بهذا النوع
من القرينة رواية الثقاة عنه وروايته عن الثقاة واشتهار عمل الاصحاب بما يرويه ونحو ذلك واين هذا من
الدلالة على الوثاقة فضلا عن القطع بالصدور كيف ومن الجائز ان يكون تناول ما تناولوه عنه انما كان
لاقترانه بالقرائن الموجبة عندهم للاخذ قوله ومنها تعاضد بعضها ببعض انت تعلم ان اقصى ما يفيد
تعاضد الخبرين بل الاستفاضة غلبة الظن لكن بشرط عدم اعراض الاصحاب او جلهم والا فلا يفيد
شيئا فضلا عن ظن وليس هناك تعاضد اتم مما جاء فى اسهاء النبى ونقصان القرآن ولم يفد حل الاصحاب
بل كلهم الا انسان يعرف بعينه ولا يقدح خروجه فى اجماع ظنا او بعض ظن بل ولم يوقعهم فى شك مما هم
عليه بلى اللهم اذا تعاضدت الاخبار بحيث لا معارض وتلقاها الاصحاب بالقبول وعملوا عليها فهنالك
الاطمئنان وربما بلغ الى القطع بالواقع فضلا عن الصدور كما اذا امكن تحصيل الاجماع حتى كشف
عما عليه المعصوم **قوله** ومنها نقل المعالم الخ لم نعهد احدا من اهل الجوامع العظام فضلا عن
غيرهم ينقل فى جامعه الذى الفه للهداية اصلا من الاصول ليكون ذلك قرينة على القطع بصدور جميع
ما فى ذلك الاصل عن المعصوم ع اللهم الا ان يريد النقل منه وح فيضعف الظن ثم اقصى ما فى نقل الاصل

بعينه

بعينه او الرواية غلبة ظن الناقل بالصدور واطمئنان نفسه واين هذا من الدلالة على قطعه بذلك
ثم اين هو من الدلالة على قطعنا نحن بالصدور ولمكان نقله كلا ليس هناك الا الظن سيما النقل من الاصل
فانه لا يدل على الحكم بصحة جميع ما فى ذلك الاصل **قوله** ومنها تمسكه باحاديث ذلك الاصل او تلك
الرواية الخ الفرق بين هذه والتى قبلها ان الاستدلال فى هناك كان بمجرد نقل الثقة للاصل او الرواية
فى كتابه الذى الفه للهداية فلولا انه قاطع بالصدور لكان تغريرا وهذا بخلاف ما هنا فان الاستدلال
فيه انما هو بتمسك الثقة باخبار الاصل او بالرواية والعمل والاستدلال بها فى اثبات الاحكام فلولا انه قاطع
بصدورها لما اعتمد عليها وهذه كالتى قبلها اقصاها غلبة ظنه لا قطعه فضلا عن قطعنا **قوله** ومنها
ان يكون رواية احد الجماعة الخ انت تعلم ان اقصى ما فى رواية من اجمعت له العصابة سلامة ما بينه
وبين المعصوم ع فمن لنا بسلامة ما بيننا وبينه ثم غاية ما هنالك غلبة الظن بالصدور فمن لنا بالقطع
ومثل هذه التى بعدها اللهم الا ان يريد بالراوى صاحب الاصل بل هو الظ ووجود تلك الاصول عند
المشايخ الثلثة بطريق التواتر غير عزيز فلا يحتاج الى مراعاة ما بين المشايخ الثلثة وبينهم وفيه ان المشايخ
اذا نقلوا عنهم فالغالب النقل بواسطة والا كان ارسالا وقطعا وكيف كان فبلوغ الاصل اليهم بطريق
القطع غير معلوم فليس هنالك الا الظن **قوله** ومنها وجوده فى احد كتابى الشيخ الخ اقصى ما فى
شهادة كل الحكم بصحة ما فى كتابه فلا اجماع اللهم الا فيما اتفقوا فى روايته واقصى ما فى الشهادة بالصحة غلبة
ظنه بصدورها واطمئنان نفسه لا قطعه واين هذا من قطعنا بالصدور ولمكان شهادته وستعرف انشاء
الله ما ذا اراد بالصحة عند تعرض المص للجواب ثم لا نعرف اصولا اجمعوا على صحتها والقطع بصدور جميع
ما فى كتبهم وان اعرضوا عنه او حكموا برده كما استفاض فى التهذيب وكثر فى الفقيه وهو من الحشو الخطاء
يعرض عنه ويرده ويحكم بضعفه وتكذيب راويه وانت تقول انه صحيح قطعى وانما اعرض عنه لانه وجد
ما هو اصح منه كل ذلك لان قال لا اورد فى هذا الكتاب الا ما احكم بصحته مع انه قال ايضا الا ما افتى
به فعلم ان الذى حكم بصحته انما هو ما اخذ به لا كل ما اورده ولو للتنبيه على رده ثم لا نعرف اصولا اجمعوا
على صحتها والقطع بصدور جميع ما فيها عن المعصوم بل اقصى ما هناك ان الاصول القديمة كان مدار
الاصحاب على الاخذ بها فى الجملة والتناول منها والاعتماد عليها كما ان مدار المتاخرين اما الاجماع على صحة
جميع ما فى تلك الاصول فشئ لا نعرفه بل ولا على جميع ما فى الجوامع العظام المنتقاة منها ولذلك لم ياخذ
المتاخر كالصدوق والشيخ بكل ما جمع المتقدم كالكلينى بل ولم يرد جميع ما روى وبالجملة فطريقة الاصحاب
قديما وحديثا مستقيمة على الانتقاد والرد فكان الاجماع على العكس ولم تزل دعاويهم هكذا واين يصح دعوى
صحة الاصول والقطع بصدور جميع ما فيها وقد ورد فى كثير من اصحابنا الغض بل من القدح والملام ممن
الائمة ع والمشايخ الاعلام ما لا يخفى على من له ادنى مسكة باحوال الرجال كما جاء فى كثير من الاخبار تكذيب
جماعة ولعنهم وكما قال جماعة من اجلاء المشايخ فى وهب بن وهب القرشى ومحمد بن موسى الهمدانى وعبد
الله بن محمد البلوى ومحمد بن على الصيرفى ويونس بن ظبيان ومحمد بن سنان وغيرهم انهم ممن يضعون
الاخبار وهم اصحاب اصول وقالوا فى على بن حمزة انه كذاب وفى الحسن بن صالح بن حى ان العمل بما
يختص به متروك وقال الصدوق فى السكونى لا افتى بما يتفرد به مع ان الشيخ ذكر فى العدة انه ممن عملت
العصابة برواياته وهو كما قال لما نجد من كثرة تناولهم عنه وكما يقولون فى بعضهم انه ليس بذلك الثقة
وفى آخر ان حديثه ليس بذلك النقى وفى بعض ان حديثه يعرف وينكر الى غير ذلك كقولهم الغالب فى
حديثه السلامة او لا يعمل بما تفرد به او يجوز ان يخرج حديثه للشهادة ونحو ذلك واما من اضطربت فى

شانه الاخبار فكثير ثم حكم الاصحاب بوضع بعض الاصول واجتنابهم لما فيها غير خفي وماذا عسى يجدي تاليف
الاصل وهو لا يخرج مصنفه عن الجهالة ولو كان علم الرجال مستغنى عنه كما زعم لكان اشد الناس استغناء
عنه المتقدمون الاقدم فالاقدم لمكان القرب وظهور القرائن مع انا وجدنا رغباتهم متوفرة على تاليفه و
مراعاته حتى الف في الغيبة الصغرى بل في ايام الظهور فقد الف العياشي والكشي والعقيقي وحمل وبرون وحده
نوح ومن بعد هؤلاء مثل الشيخ والنجاشي وما زال الناس يتزاحمون عليه الى يومنا هذا يظهر لهذا ما خفي
على ذلك وبالعكس اذ كان الجرح والتعديل انما هو بالقرائن وهي مما تظهر وتخفى بحسب مراعاة ما جاء
فيهم من الاخبار واقاويل العلماء ثم ان اراد بالقطع الذي ادعاه القطع بالحكم في الواقع كان الخطب افظع
بلى اللهم لا انكر ان كثيرا منها كان بمكانة من الاعتبار كاصول الاجلاء وان فيها ما عرض على المعصوم عليه
السلام وان كثيرا من اخبارنا معلوم الصدور اما بالتواتر او بقيام القرائن بل ربما بلغت بنا الى الواقع
كما مر وان اكثرها مما يغلب به الظن وتطمئن به النفس بل ربما غلب الظن بالصدور مع القطع بمخالفة الواقع
لمكان التقية وان هذا يختلف بحسب التقدم والتاخر وطول الباع وقصره فربما قطع المتقدمون بصدور
الاكثر وهذا الذي اراد السيد المرتضى رض بقوله في المسائل التبانيات على ما حكي في المعالم ان اكثر اخبارنا
المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد فان تاولنا
القطع في كلامه بالعلم العرفي واطمينان النفس كما هو الظ لعده في الامارات ما لا يفيد الا الظن لموافقة
ظاهر الكتاب كان اوسع مما قلنا ويكون وجه جمع بينه وبين الشيخ في العمل بالاخبار بعكس جمع المعالم على
ما حققناه في محله وقد وقع في كلام الشيخ وغيره ما يدل على ان الامامية على العمل بما في كتب اصحابنا وان
اختلف الاخذ بحسب الترجيح والانتقاد لكن السيد مع هذا كله لا زال يرد الاخبار ويقول انها اخبار
احاد لا توجب علما ولا عملا وطريقته في ذلك معروفة وكذلك الشيخ رح وهو مما ياخذ عن الواحد كثيرا
ما يرد الخبر ويقول انه خبر احاد بل الصدوق وغيره من المحدثين وبالجملة ليس هناك احد يعمل بجميع اخبارنا
فضلا عن دعوى القطع بالصدور وسترى ذلك عيانا ثم الظ انهم انما يريدون بشهادتهم على صحة ما في كتبهم
وغير ذلك ما يقابل الضعف وبالجملة ما يقضي بالمعمول واطمينان النفس لا القطع بالصدور كما ستعرف
وكفاك منبها قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء ومعلوم انهم لا يريدون على القطع
اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي قد عرفت ان الصدوق وغيره
لا يريد والصحيح مقطوع الصدور وكيف يدعى على الصدوق انه يقول لا اورد في كتابي هذا الا ما اقطع بصدوره
عن المعصوم ع وهو يقول في اول كتابه كالمستدل على الحكم بالصحة وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة
عليها المعول واليها المرجع ثم عد في الكتب المشهورة نوادر الحكمة من احمد بن يحيى ومحمد بن يحيى وان كان
من الاجلاء وكتابه هذا من مشاهير الكتب يسمى بدبة شبيب لاشتماله على كل ما يحتاج اليه الا ان القميين
انهم مع ذلك قد طعنوا عليه بانه كان لا يبالي عمن اخذ وانه كان يروي عن الضعفاء والمراسيل واستثنى عليه واستثنى
شيخ الصدوق وعماده ابن الوليد رجالا كان ياخذ عنهم وظن ان من كان بهذه المكانة لا يبلغ الخبر بمجرد
اشتماله عليه الى القطع بالصدور وعد من ذلك كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله وقد روى في العيون عن
محمد بن عبد الله المسمعي رواية ثم قال كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيئ الرأي في محمد بن عبد الله
راو هذا الحديث وانا اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره
ورواه لي افتراه بمجرد رواية ابن الوليد يبلغ به الى القطع كلا بل اقصاه غلبة الظن والاعتماد وعد من

جملة

جملة ذلك رسالة ابيه وهي فتاوى واني يريد الصدوق بالصحة القطع وهو يقول كلما لم يحكم ابن الوليد
بصحته فهو عندنا غير صحيح الا تراه يقول كلما لم يقطع ابن الوليد بصدوره فهو عندنا غير مقطوع بصدوره
قوله قال محمد بن يعقوب الى قوله ان كلامه صريح الخ جعل محل الشاهد منه ما تضمنه من ان الغرض
من تاليفه انما هو الهداية ولا تكون الا بالمقطوع وتوجه المنع عليه ظاهر فانها كما تكون بالمقطوع تكون بما
تطمئن به النفس من الاخبار ولو استشهد بقوله وارجو ان يكون بحيث توخيت من حيث ان الذي توخاه
ان يكون بالاثار الصحيحة والجواب انه لا يريد بالصحيح الا ما غلب به الظن واطمانت به النفس اما لرواية العدول
او لتلقي الاصحاب بالقبول له او لاقترانه باحد القرائن وان لم يبلغ الى القطع فان قلت كيف يريد بالصحيح
ذلك وهو يقول والشرط من الله تع استبعد خلقه ان يؤدوا جميع فرايضه بعلم ويقين وبصيرة الخ قلت انما
يريد بذلك حقية الدين وصحة الطريقة بدليل استشهاده بقولهم ع من اخذ دينه من افواه الرجال ردته
الرجال وقولهم من لم يعرف امرنا من القران لم يسلم من الفتن ولا ريب انه لا يكفي فيها الا العلم واليقين وليس
يريد انه يجب العلم واليقين في خصوص كل حكم كيف وهو يعتمد في الاخذ فيما اختلف بما كان له شاهد و
بحكم الاعدل الخ بما شاء من باب التسليم واني وقد اكثر في كتابه من الرواية عن غير المعصوم وقوله ونحن لا نعرف
من جميع ذلك الا اقله يريد قلما نجد فيما اختلف به الرواية ما يوافق الكتاب او يخالف العامة او يكون مجمعا
عليه بل الغالب خلوها من ذلك كله اما الاول فظ وكذا الثالث واما الثاني فلكثرة اختلاف مذاهبهم
يومئذ ثم ظاهر قوله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع الخ جواز الاخذ بما شاء من باب التسليم كما عليه الا
خبارية وقد يخص جواز ذلك بغير الاقل كما هو التحقيق ويؤيده حكمه بكون الاخذ بما شاء من باب التسليم
احوط اذ لا احتياط مع تجويز موافقة الكتاب او ثبوت الاجماع نعم يتم ذلك في مخالفة العامة لشدة
الاختلاف لكن ينبو عنه قوله من رد علم ذلك كله الى العالم قوله وقال الشيخ الطوسي الخ نص الشيخ
هناك هذا واعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب
العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يتقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع
فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي ص والائمة وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم
ايض وهو كل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايض العمل به وهو لاحق بالقسم
الاول والقرائن اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان تكون مطابقة للقران
اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر من حيز الاحاد
وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا ويتعرى من واحد
من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك
يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل
به وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا
سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كان متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن
التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل
كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين
معا واذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين
خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الاخر عاريا من ذلك كان
العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر اخر وكان متحاذيا كان

العامل مخيرا فى العمل بايهما شاء واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الاخر جملة لتضادهما وبعد التاويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا فى العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون المعاملان بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب اذ روى عنهم ع انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر مما ذكرناه كنتم مخيرين فى العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا ثم قال وانت اذا فكرت الى اخر ما حكى المص فليت شعرى اين موقع الاستشهاد من هذا الكلام على الحكم بصحة احاديث كتبهم والقطع بصدورها عن المعصوم ع وهو قد قسمها الى خمسة اصناف وعمل على الكل واراد فرها الاحاد المتعارضة وقد حكم فيها بوجوب العمل برواية الاعدل ثم بما كان رواته اكثر ثم بما لو عمل به امكن العمل بالاخر ولو على بعض الوجوه وضرب من التاويل ثم بما يعضده خبر اخر ولو على بعض الوجوه ولو تلويحا ثم بهما معا على التخيير ومعلوم ان كون راوى احد الخبرين اعدل مع عدالة الاخر او كون راوى احدهما اكثر او امكان العمل بالاخر او تعاضد الخبرين او تساويهما فى التجرد عن القرائن وعن جميع ما ذكر لا يقتضى القطع بالصدور وحكمه بكون المتساويين اللذين لم تجمع الطائفة على صحة احدهما ولا على بطلان الاخر بمكانة المجمع على صحتهما لا يقتضى القطع بصدورهما اذ اقصى ما يراد من الاجماع على الصحة ههنا عدم العثور على من ردهما او رد احدهما بل هم بين راوى وساكت ومعلوم ان مجرد ذلك لا يوجب القطع بالصدور وانما قال فكانه اجماع على صحة الخبرين لان الاجماع على عدم ردهما على فرضه بل على روايتهما لا يقتضى الاجماع على صحتهما وان اقتضى صحته عندنا ومثل هذا الاحاد المجرد عن القرائن الذى لم يرد له معارض فان عدم ورود ما يعارضه لا يفضى بنا الى القطع بصدوره وقوله لانه من الباب الذى عليه الاجماع فى النقل انما يريد به عدم وجود الراد له بل هم بين راوى وساكت فكان اجماعا سكوتيا على النقل فمن ثم حكم بالاجماع ههنا وفيما مر بالتنزيل لان الاجماع المدعى هنا انما هو على النقل المدعى وهناك على الصحة هذا اقصى ما يمكن ان يتخيل فى تنزيل دعوى الاجماع وفيه ان من شرط السكوتى على القول به اطلاع الساكتين على الحكم وليس كل الاصحاب او اصحاب الاصول مطلعين على جميع الاصول وكيف كان فاقصى مبالغه غلبة الظن واما المقرون فالمطابقة لم يقطع باراد تر كظاهر الكتاب او السنة المقطوع بها من عموم او فحوى او نحو ذلك لا تستلزم القطع بالصدور اذ من الجائز ان يكون الصادر هو المخالف ويكون مبينا ودليلا على ارادة خلاف الظاهر وانما اقتضاه غلبة الظن قوله ان الخامس مما لا يكاد يوجد والطمئنان النفس وكذلك المطابقة لدليل العقل ومقتضاه ان اريد به الاصول كاصل البراءة واصل الاباحة والملازمات كباب المقدمة واقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده وذلك كان يجيئ الخبر دالا على وجوب مقدمة ما وجب بالقاطع او على النهى عن ضد ما دل القاطع على الامر به وقد نص الشيخ فى العدة على ذلك فانه بعد ان ذكر ان القرائن التى تدل على صحة متضمن الخبر الذى لا يوجب العلم اربعة المطابقة لدليل العقل وهو اصل الاباحة او الحضر او الوقف على الخلاف وموافقة الكتاب باقسامه والسنة كذلك والاجماع قال ما نصه فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها انفسها لما بيناه من جواز ان تكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة بل المطابقة لما يقطع بثبوت حكمه فى الواقع كنص الكتاب والسنة والاجماع وحكم العقل الذى لا مرية فيه كقبح الظلم والعدوان لا تستلزم القطع بالصدور ايضا فانه كما يجوز كذب المخالف وتوهمه كذلك يجوز كذب الموافق وتوهمه بل هذا اقرب الى الوهم لكن هذا

لايقدح

لايقدح فى القطع بمضمونه ولم يبق بعد هذا الا المتواتر فانه مقطوع بصدوره وان لم يقطع بمضمونه فاين دعوى القطع بصدور الجميع او بصحة مضمونها وقد بان لك ما فى كلام المص والمناقشة بان حكم الشيخ بالصحة بعد فرضه لا يستلزم الصحة عندنا لا تتوجه على المص لان غرضه مجرد نقل ما يدل من كلام الشيخ على الصحة وانما تتوجه على صاحب الفوائد ثم فى كلام الشيخ ره مواقع للنظر الاول حكمه بان المتواتر عن الائمة ع لا يقع فيه التعارض والتضاد ومعلوم ان كلما جرت فيه التقية لا يمتنع فيه ذلك بل يجوز ان يتعارض المتواتران ويكون الحق فى خلافهما الثانى انه ان اراد بالعلم القطع بالحكم فى الواقع كما هو الظاهر بل كاد ان يكون صريحا توجه ان المتواتر لا يستلزم ذلك الا ان يكون نصا وكذلك المقرون الا ان يكون مطابقا لما يقطع بحكمه كالنص والاجماع وان اراد به القطع بالصدور فقد عرفت ان مطابقة الظاهر لا تستلزم ذلك بل ولا النص والاجماع الثالث ان مجرد التواتر بناء على ما ذكرنا من جواز وقوع التعارض فيه لا يوجب العمل بل يجرى فيهما ما جرى فى الاحاد من الترجيح وكفا له ضبها على حكم المتواتر فى هذا وفى الاول ما جاء فى الاخذ بالمتاخر المفروض صدورهما معا الرابع حكمه بان ما لا معارض له من المجرد مجمع على نقله ومعلوم ان مجرد عدم وجود المعارض لا يستلزم الاجماع على نقله فكم من خبر لا معارض له لم يروه الكل الا ان ينزل على ارادة عدم الظفر بالراد وكذا تنزيله المتساويين منزلة المجمع على صحتهما كما عرفت قوله وجعل الاقسام كلها قطعية الا الاخير وهو ما اشار اليه بقوله او لم يكن كذلك يعنى ما اجمعت الطائفة على صحة احدهما او بطلان الاخر فانه لم يتعرض لحكمه وقد عرفت ان ليس فى كلامه ما يدل على الحكم بكون تلك الاقسام كلها قطعية وانما تضمن كلامه ايجاب العمل بها اجمع فهو لا يستلزم القطع بصدورها وايجاب العلم بالحكم فى الاولين وقد عرفت ان الاول لا يستلزم ذلك وان ما يستلزمه من الثانى انما هو المطابق للنص او الاجماع او حكم العقل الباتّ قوله واما الثالث الخ قد عرفت ان ليس فى قوله لانه من الباب الذى عليه الاجماع الخ ما يقتضى الحكم بكون هذا القسم قطعى الصدور وان مراده بذلك عدم العثور على الراد قوله واما الرابع الى قوله فادعى الاجماع على صحة هذا القسم قد عرفت ان المتعارضين الذين لم تجمع الطائفة على صحة احدهما ولا على البطلان الاخر خمسة اقسام ما كان راوى احدهما اعدل وما كان رواته اكثر وما لو عمل باحد امكن العمل بالاخر وما كان لاحدهما خبر يعضده والمتساويان وما حكم بانهما بمنزلة المجمع على صحتهما انما هما المتساويان لا جميع اقسام المتعارضين كما ظنه المص على انك عرفت ان التساوى لا يستلزم القطع بالصدور وان الشيخ ره انما اراد بكونهما بمنزلة المجمع على صحتهما عدم العثور على من يحكم ببطلانهما او ببطلان احدهما ثم حكمه بان الخامس مما لا يكاد يوجد ظاهر البطلان فان وجود الخبرين المتعارضين المجمع على صحة احدهما او بطلان الاخر غير عزيز فى الفروع والاصول كما فى اخبار الجبر والعدل والعصمة والعصيان وغير ذلك وقول الشيخ وانت اذا فكرت وجدت الاخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الاقسام وقوله ووجدت ما عملنا عليه الى قوله لا يخلو من واحد من هذه الاقسام يريد بالاول كما يتناول كلا المتعارضين بجميع اقسام الحكم باشتمال هذه الاقسام على الاخبار كلها وبالثانى المعمول به من المتعارضين كما لا يخفى قوله وقال فى التهذيب الخ اراد بالظاهر معناه اللغوى وهو ما يظهر بحسب اللغة او القرائن الحالية او المقالية فيتناول النص والظاهر بالمعنى الاصطلاحى المنطوق والمفهوم والحقيقة والمجاز وبالصريح المنطوق الصريح نصا او ظاهرا وبالفحوى مفهوم الموافقة وبالدليل مفهوم المخالفة المسمى فى الاصطلاح بدليل الخطاب وبالمعنى ابواب الملازمات التى تقدم ذكرها كاستلزام الامر بالشئ الامر بما لا يتم الا به والنهى عن ضده وما يلزم من مجموع خطابين المحسوب عند بعضهم فى عداد المنطوق الذى ليس بصريح كما فى ايتى الحمل والفصال وغير

وبغير ذلك وبالاخبار المشهورة ما عدا المقطوع به من المتواتر والمقرون وهو ما اشتهر بين الاصحاب روايته
وان لم يروه الكل او الاكثر وما اشتهر الاخذ به وان رواه البعض بل لا يبعد تنا ولنا لما روى في اصل
مشهور فانه حكى في العدة الاجماع على العمل به وكيف يتوهم على الشيخ ره دعوى قطعية الاخبار ولو كان
كذلك لم يجهد نفسه في الاستدلال لحجية خبر الواحد تارة باجماع الطائفة على العمل بهذه الاخبار التي رووها
في تصانيفهم ودونوها في اصولهم الى ان قال حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفوه سئلوه من اين قلت
هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في
ذلك وقبلوا قولهم وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق الذي
انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار جايزا لما اجمعوا على ذلك ولا انكروه
لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم وتارة باختلاف الفرقة المحقة الصادر عن اختلاف الاخبار مع علم
تقاطعهم قال ومما يدل على جواز العمل بها ما ظهر على الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها
فاني وجدتها مختلفة في الاحكام في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات مثل اختلافهم في العدد
والوتر في الصوم وان المتلفظ بثلث تطليقات هل يقع واحدة ام لا واختلافهم في مقدار الماء الذي
لا ينجسه شيء وفي استيناف الماء المسح الراس وفي اعتبار اقصى مدة النفاس وفي عدد فصول الاذان وغير ذلك
حتى ان بابا من الفقه لا يسلم وقد ذكرت ما ورد عنهم ع من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتاب التهذيب
والاستبصار ما يزيد على خمسة الاف حديث الى ان قال ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم
صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار جايز لما جاز ذلك
واخرى باستقامة طريقتهم على تمييز الرجال حيث قال ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة
المحقة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقاة منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد
على حديثه ومن لا يعتمد وقالوا فلان كذاب وفلان مخالف في المذهب وفلان واقفي وفلان فطحي وغير ذلك من
الطعون واستثنوا الرجل من جملة ما رووه من التصانيف في مهارتهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر
في اسناده وضعفه براويه هذا عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم وكفاك ههنا منبها على ان المشهور
غير المقطوع ذكره في مقابلته فانه صريح في مغايرته ولو كان عند الشيخ قسما منه كما ظن المعترض لعطفه على المقرون بل
مقتضى قوله ثم اذكر بعد ذلك الخ ان ذكره للمشهور في كل مسئلة ليس للاستدلال بل لتاييد وتاكيد و
كيف كان فليس في هذا الكلام ما يدل على الحكم بان جميع ما تعلق به الشيخ في التهذيب من الاخبار قطعي الصدور
واين هذا مما ادعاه صاحب الفوائد من ان احاديثنا كلها قطعية الصدور اوليس جميع ما باتا ولو الشيخ او
يطرحه من احاديثنا بل كثيرا ما يتاول هو خبرا او يرده وغيره ياخذ به ويتاول او يرد ما يخالفه وما كان حكم
الشيخ وعمله قياسا لصحة الخبر سلمنا لكن اين هذا من قطعنا بالصدور اترانا نقطع بمجرد ادعاء الثقة صحة
ما في كتابه والقطع بصدوره وقوله في ذلك من صلته ورداى ما جاء في ذلك الحكم وتلك المسئلة من احاد
اصحابنا فان قلت ان لم نقص الشهرة بالقطع فلا اقل من الصحة والقبول والمدعى انما كان شهادة المشايخ
الثلثة ره على صحة ما في كتبهم وكان في ذلك مقنع للمص اذ كان غرضه التنبيه على وجه شهادة الشيخ على صحة ما
في كتابيه من حيث لم يتنبه له صاحب الفوايد فانه انما تعلق في ذلك لما حكاه عن العدة وما الذي حداه
على دعوى القطع بالصدور وحتى توجه عليه ما ذكرنا قلت السر في ذلك ان صاحب الفوائد لم يرد بالصحة
الا القطع بالصدور وقد جعل من طرق العلم بها وجود الخبر في احد الكتب الاربع محتجا بشهادة اصحابها
على صحة ما فيها **قوله** وذكر ايضا ان الشيخ كغيره الخ ليت شعري ماذا يريد بالكتب القطعية الاخبار

حاعرض

ما عرض من الاصول على الائمة ككتاب الحلبي المعروض عن الصادق ع وكتاب يونس والفضل بن شاذان
المعروضين على العسكري ع ام الكتب التي اشتهر بين السلف الموثوق بها والعمل عليها سواء كان مؤلفها
من الفرقة المحقة ككتاب الصلوة لحريز او من غيرها ككتاب القبلة للطاطري ام الاصول الاربعمائة كما
هو ظاهر قوله في اول الفصل بل لا زال ينادي به ان احاديثنا كلها قطعية فان اراد الاولين او احدهما
فاين يقعان من جميع الاحكام في ساير الابواب وهل تلك الكتب الا في ابواب معدودة ككتاب حريز في باب
الصلوة وكتاب يونس في عمل اليوم والليلة وكتاب الطاطري في القبلة مع ان دعوى القطع في الاول
موقوفة على تواتر تلك الكتب وفي الثاني ممنوعة وان اراد الاخير فدعوى القطع فيها مكابرة على الوجدان
وكيف وانى وفيها الغث والسمين وقد جاء في كثير من اصحابها الطعن واللعن ووقع فيهم من اجلاء
المشايخ الغض والقدح واقصاه ان يكون راويه عدلا ثقة افيبلغ الوثاقة الى القطع يا سبحن الله كان
هذا يموه على اغبياء يتلقون منه كل ما يقول فجعل يقول كلما شاء ثم من هذا الذي يدعي ان الشيخ او
غيره من العلماء ياخذ بما هو ضعيف عنده كي يلزم تلفيق ما عمل به من الصحيح والضعيف فان اراد
بالضعيف ما عدا القطعي من حيث جعله في مقابلة الصحيح المفسر عنده بالقطعي منعنا تمكنهم من الاخذ في
جميع الاحكام بالقطعي سلمنا ولكن نمنع وجوب الاقتصار عليه لاستقامة طريقتهم على الاخذ باخبار الاحاد
كما سمعت **قوله** ويمكن الخ هذا وان كان قريبا في نفسه لكن يبعد ان حكى في الفوائد كلام الاستبصار
ثم قال اقول صريح كلام رئيس الطائفة انه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع او
حكم ورد عنهم ع ويجوز العمل بخبر يوجب القطع بورود الحكم عنهم وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في
الواقع وهذا مع قول الشيخ وانت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخلو عن قسم من هذه
الاقسام ووجدت ما عملنا عليه في هذا الكتاب وغيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام
لا يخلو من واحد من هذه الاقسام يقتضي بناء على فهم الحكم بان الاخبار كلها قطعية كما يزعم هو فكانت
شهادة الشيخ انفع من شهادة الصدوق والكليني **قوله** حيث قال في بيان جواز العمل بخبر الواحد
الى قوله فان هذا الكلام يدل الخ اقصى ما يقتضيه كلام الشيخ ره اجماع الطائفة على العمل بهذه الاخبار
في الجملة اي انهم مجمعون على ان كونها اخبار احاد واخ يمتنع من العمل اختلفوا فواحد ياخذ بهذا ويرد
ذاك واخر بالعكس كما تقدم عنه من قريب لا انهم مجمعون على العمل بالكل واين هذا من دعوى الاجماع
على صحة الكل فضلا عن دعوى القطع بالصدور **قوله** في الجواب مع ان حصول هذا العلم مط ممنوع الخ
حاصله منع حصول العلم بالوثاقة على الاطلاق في صحة المذهب وفساده وفي الفاسق بجوارحه وفي غيره وان
المسلم من ذلك انما هو حصول الظن وهذا المنع كما ترى مكابرة فانا كثيرا ما نحصل بسبب طول المعاشرة
وشدة التبطن العلم القطعي باعتياد فعل او تركه طاعة او معصية كما نعرف الملكات بتكرر الاثار وباب
العلوم العادية واسع فللنوع عادة ولكل قبيل او اهل بلد عادة ولاهل العرف عادة ولكل انسان عادة ولله
جل اسمه عادة ويعرف ذلك كله بمراعاة الاحوال اللهم الا ان يريد العلم لمجموع هذين الامرين المذكورين
اعني عدم الرضي بالافتراء وبرواية الحديث المشكل الذي لم يتضح لديه فان العلم باعتياد بعض الناس لمجموع
هذين الامرين وان كان ممكنا الا انه في الرواة غير ممكن خصوصا مع عدم مراعاة احوالهم في الرجال وكان
الوجه في التعبير ان يقول مع ان حصول هذا العلم ممنوع على الاطلاق كما لا يخفى **قوله** اذ ظاهر ان خبرا
يكون سلسلة سنده الخ قد يقال لم يدع صاحب الفوائد ان هذا النوع من القرينة يستعلم به حال جميع سلسلة
السند ليحسن الاستناد بهذا بل اقصى ما ادعى ان القطع بالصدور يحصل بهذه القراين فربما حصل

بواحدة وربما حصل بالكثرة والحق ان ظاهر الدعوى استقلال كل قرينة بحصول القطع وكيف كان فالمانع
لو فرض هذه النوع من القرينة مستظهر لايحتاج الى الاستناد فكان الوجه جعل ما استند به مؤاخذة
اخرى على دعوى الاستقلال وتجويز الغلط والسهو مؤاخذة ثالثة قوله فلان تعاضد البعض
بالبعض لايوجب الخ يريد ان التعاضد فى حد ذاته لايوجب القطع والا فقد ينظم اليه ما يوجب القطع
بالواقع كما انه قد ينظم ما يمنع من حصول الظن بل الشك حسب ما قدمنا قوله مع ان الاخبار
الخ يريد ان التعاضد ان افاد شيئا فانما يفيد مع عدم الاشتراك وهو نادر قوله اذ ظاهر ان
الكلينى وابن بابويه والشيخ لم يكونوا متمكنين الخ ظاهره بل صريح قوله ولو سلم الخ عدم التمكن على الاطلاق
وهو مكابرة للقطع بتمكنهم من القطع فى كثير من الاحكام بل تمكننا على تاخرنا وتقاصر خطانا وقلة
مساعينا كما فى كل حكم نطقت به الاخبار واستقامت عليه طريقة الاصحاب قوله بل عليهم ايراد الجميع
الخ ظاهره بل صريحه يريد ان على المحدث ذكر الجميع ما يعتمد وما لايعتمد مع ذكر رجال السند ليحصل التمييز
بينهما وانت خبير بان مراعاة الرجال لاتكفى فى التمييز بين المعتمد وغيره خصوصا فى الاوائل فكم من خبر
رواته الثقاة لايعتمدونه وبالعكس واين هذا من الهداية ورفع الحيرة انما هو الاغراء بالجهل على ان المشاهد
من علمهم ان ما لايعتمدونه ينصون عليه بالرد والوجه الورد بان اقصى مراتب النصح الدلالة بما ثبت لديهم
وقامت به الحجة وهو اعم من القطعى قوله لانه منقول من طريق الاحاد فقد مر فى الاخبار انه قد اشتهر
ان الطائفة اجمعت على تصحيح ما يصح عن ثمانية عشر رجلا ستة من الاوائل وستة من الاواسط وستة
من الاواخر على اختلاف فى بعضهم فحكاه الكشى فى اكثرهم والنجاشى فى بعضهم وكذا ابن طاوس والعلامة
وابن داود وانهم انما نقلوا فى الستة الاوائل الاجماع على وثاقتهم وتصديقهم والاعتراف لهم بالفقه والحديث
واما الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم فانما حكوه فى الاواسط والاواخر غير ان الثمرة انما تظهر غالبا فيهم
دون الاوائل لان رواياتهم عن مصدر اكثر الاخبار اعنى الصادقين عليهما السلام انما هى بالواسطة بخلاف
الاوائل قوله لانه فرع عدم جواز العمل بغير القطعى اى لان القطع بالحديث مبنى على انهم لايعملون
بغير القطعى يريد انا انما نقطع لو لم يجز عليهم العمل بغير القطعى والشان فيه قوله وايضا لايكاد يوجد
حديث الخ قد يقال ان جدوى هذه القرينة حيث يكون التناول من اصل من اجمعت له العصابة ووجوده
عند المتقدمين كاصحاب الجوامع العظام بطريق التواتر غير عزيز كتواترها عندنا فان موارستهم انما
كانت فى الاصول القديمة وفيه ان المدعى استغناء الكل عن علم الرجال وهذا انما يتم بعموم القرينة
واما الخامس فكالرابع وذلك ان الرجال الذين اثنى عليهم الائمة وامروا باتباعهم والاخذ عنهم وان كانوا
اكثر ممن اجمعت لهم العصابة الا انهم فى جنب باقى الرواة بمكانة من القلة ايضا مع ان طريق ما جاء فيهم
من الثناء ظنى ايضا على انه قلما يوجد سلسلة سند كلها منهم قوله بل اخبارهم بصحة اخبار كتبهم
الخ لا يظهر لهذا الاضراب وجه فان الشهادة اخبار ايضا اقصى ما هناك انه قد اخذ فى مفهومها ان يكون
انشاء الخبرين لدى الحاكم لدى التخاصم والاستشهاد حتى اذا قال رايت زيدا يضرب عمروا كان اخبارا فاذا
تنازعا ودعى للاخبار بما اطلع عليه منها فاخبر صار شهادة ولما كان هذا المقام من مظان الريبة استعار
للاخبار اسم الشهادة وانما يحسن العدول لو كان الاخبار لا اشد اقتضاء القطع المخبر بما اخبر به بل الامر
ههنا بالعكس اذ لا يصح الشهادة الا بالمقطوع به بخلاف الخبر فانه يصح بما يغلب على الظن ويقوى فى النفس
قوله قال الشيخ الفقيه الخ سابقه للاستشهاد على ان الصحيح عند المتقدمين ما يركن اليه ويعتمد عليه لبعض
هذه الاعتبارات وان لم يكن راويه ثقة لا كما يزعم صاحب الفوائد من انه المقطوع بصدوره عن المعصوم

وهو رحمه الله بعد ان ذكر ما استقر عليه اصطلاح المتاخرين من تقسيم الحديث الى الاقسام المعروفة قال
وهذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم
اطلاق الصحيح الى اخر ما حكى المص وكانه اراد بالمعتضد العضود بخبر اخر وبالمقرون ما كانت الضميمة
فيه غير الخبر والقرينة فى الاول والثانى التكرر فى اصل واحد او اصول اذ المفروض انه خبر واحد وانما
يتحقق الاعتضاد اذا كان هناك خبران فصاعدا وسيأتيك فى كلام الشيخ اطلاق المعضود على المقرون
ويكفى فى الكثرة العشرة ونحوها وان كانت الاصول اربعمائة وهذا كما تقول حدثنى كثير من اهل
العراق وانما حدثك عشرون او عشرة وهم خلائق لايحصون قوله كزرارة الخ هؤلاء من الستة
الاوائل وقد عرفت ان الاجماع كان على تصديقهم قوله كصفوان هؤلاء من الاواخر وقد عرفت ان
الاجماع كان على تصحيح ما يصح عنهم كالاواسط قوله او على العمل برواياتهم كعمار الساباطى ونظرائه
ممن عدهم شيخ الطائفة الخ الذى حكى الشيخ فى العدة عن الطائفة العمل برواياتهم من غير اهل العدالة اربعة
اصناف ممن غير الامامية ثلثة اصناف من روى عن ائمتنا من العامة كالسكونى ومن كان متحرجا
فى روايته موثقا فى امانته من فرق الشيعة من فطحى او واقف او ناووس كعمار الساباطى ومن عرف له
حال استقامة من الغلاة والمتهمين كابى الخطاب لكنه شرط فى الصنفين الاولين ان لايكون من الفرقة المحقة
خبر يخالفه ولايعرف منهم العمل بخلافه واما الثالث فالعمل بما رووه فى حال الاستقامة ومن الامامية من كان
فاسقا بجوارحه من المتحرزين عن الكذب المتحرجين فى الرواية قال بعد ان عرف العدل بانه من كان معتقدا
للحق مستبصرا ثقة فى دينه متحرجا عن الكذب غير متهم فيما يرويه ما نصه فاما اذا كان مخالفا فى الاعتقاد
لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة ع نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه
وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان
لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به
لما روى عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه
عن على ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص ابن غياث وغياث من كلوب ونوح من دراج
والسكونى وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوى
من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة
تعضده او خبر اخر من جهة الموثوق بهم وجب العمل به وان كان هناك خبر يخالفه من طرق الموثوقين
وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف
من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا فى روايته موثوقا فى امانته وان كان
مخطئا فى اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره
واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلى بن ابى حمزة وعثمان ابن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه
بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه فاما ما ترويه الغلاة والمتهمون
والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كان ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو
عمل بما رووه فى حال الاستقامة وترك ما رووه فى حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه
ابى الخطاب محمد بن ابى زينب فى حال استقامته وتركوا ما رواه فى حال تخليطه وكذلك القول فى احمد
بن هلال العبرتائى وابن ابى عذافر وغير هؤلاء قال وكذا القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون ثم
قال فاما من كان مخطئا فى بعض الافعال فاسقا بافعال الجوارح كان ثقة فى روايته متحرزا فيها فان

ذلك لا يوجب رد خبره و يجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح
يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم
انتهى ومن هنا تعرف الفرق بين ما اجمعوا على تصديقهم وما اجمعوا على العمل برواياتهم فانهم في الاولين
لا يتوقفون ويقدمون رواياتهم على ما يعارضها من رواية غيرهم وان كان عدلا وفي الاخرين بالعكس فانهم
لا ياخذون بها حيث يجيئ العدل بما يخالفها ولقد اشكل الفرق على السيد الشارح ثم فرق بان الاجماع في
الاولين على العمل بفتاويهم اذا اسندوها الى المعصوم وفي الاخرين على قبول رواياتهم اذا كانت عن معصوم او عن
ثقة يروي عنه وانت خبير بان الفتيا اذا اسندت الى المعصوم كانت رواية بالمعنى فلا فرق وقد عرفت التحقيق
واما من اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم فالاجماع على قبول رواياتهم وان كانت بواسطة غير مقبول فان قلت
انى يصح دعوى الاجماع على الاخذ برواية المخالفين للحق وهذا قال الشيخ ره في العدة ايضا حين اورد على نفسه
في العمل بهذه الاخبار التي اكثر رواتها الواقفة والفطحية والغلاة وغيرهم من المخالفين للحق ومن شرط
العمل بخبر الواحد عند من يجيزه ان يكون راويه عدلا اجاب بامرين احدهما انا انما نعمل باخبار هؤلاء اذا
كانوا ثقاة في النقل والثاني انا انما نعمل بما يرويه هؤلاء اذا انضاف اليه رواية اهل الحق ولا نعمل بما ينفردون
قلت هذا توسع في الجواب عن الاخذ باخبار الاحاد والعمل على اولها وكيف كان فقد عملت الطائفة بذلك
اخبارا كما سمعت على انا تاخرنا اذا تتبعنا وجدنا طريقتهم مستقيمة على ذلك فانا وجدناهم يذكرون اخبارهم
في كل باب كما يذكرون اخبار الامامية فلولم يعملوا في هذه لرفضوها كما رفضوا اخبار ابي هريرة وابن عمر
وعائشة ومن تاخر عن هؤلاء من المخالفين ثم الظاهر ان العمل على اصولهم التي كانوا ابتداوا لو ثبتها لا على كل
ما رواه واحد من هؤلاء الاصناف الاربعة وح فيقتصر على ما في كتب الاصحاب منها قوله لكتاب
عبيد الله بن علي الحلبي عبيد الله هذا وابوه واخوته ثقاة جميعا وكانوا يتجرون الى حلب فغلبت عليهم
النسبة وكان عبيد الله كبيرهم ووجههم وقد حكى الشيخ والنجاشي والعلامة وغيرهم ان كتابه هذا عرض
على الصادق ع فصححه واستحسنه وقال عند قرائته ليس لهؤلاء في الفقه مثله وذكروا انه اول كتاب صنفه
الشيعة قوله وكتابي يونس الخ اما يونس فهو الثقة الجليل صاحب ابا الحسن موسى ع ثم الرضا ع
وهو الذي بذل له في الوقف مال جزيل فثبت على الحق وكان له عنده منزلة وكان يشير اليه في العلم والفتيا
فروى الكشي وغيره عن الفضل بن شاذان انه قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي وكان خير قمي
رايته وكان وكيل الرضا وخاصته قال سالت الرضا ع فقلت اني لا القاك في كل وقت فعمن اخذ معالم
ديني فقال خذ من يونس بن عبد الرحمن وهو منزلة عظيمة وفي حديث صحيح عنه الفضال ايضا ان الرضا
ضمن له الجنة ثلثا وله كتب كثيرة تزيد على ثلثين والمعروض على ابي محمد العسكري ع هو كتاب يوم وليلة
فروى الشيخ المفيد ان ابا هاشم الجعفري رحمه الله قال عرضت على ابي محمد العسكري ع كتاب يوم
وليلة ليونس فقال تصنيف من هذا فقلت تصنيف يونس مولى يقطين قال اعطاه الله بكل حرف نورا
يوم القيمة ومادح يونس كثيرة واما الفضل فهو الثقة الجليل رئيس الطائفة وفقيهها ومتكلمها صاحب الرضا ع
وابا جعفر وله كتب كثيرة مائة وثمانون والمعروض على ابي محمد ع كتاب منها فحدث محمد بن الحسين النوبختي
ان الفضل كان وجهه الى العراق فدخل على ابي محمد الحسن ع فلما اراد ان يخرج سقط عنه كتاب ملفوف
في رداء له فتناوله ابو محمد ع ونظر فيه وكان الكتاب من تصنيف الفضل فترحم عليه وذكر انه قال اغبط
اهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه بين اظهرهم قوله سواء كان مولفوها الخ اما حريز
فهو من ثقاة اصحابنا الكوفيين انما نسب الى سجستان لانه كان يتجر اليها بالزيت والسمن فروى عن

ابو عبدالله

موسى
ابي عبدالله ع قال يونس لم يسمع عنه الا حديثين وقيل وعن ابي الحسن يونس قال النجاشي ولم يثبت وما
روى من حجب الصادق له فلا يقدح في وثاقته لا يبعد ان يكون لتجريده السيف في قتال الخوارج بسجستان
فاتقاه على نفسه وله كتب معدودة في الاصول فيها كتاب الصلوة المذكور واما ابنا سعيد فهما
الحسن والحسين ثقتان من اصحابنا والحسين جليل القدر روى عن الرضا ع وابي جعفر وابي الحسن
الثالث وهما في الاصل من اهل الكوفة ثم سكنا الاهواز ثم انتقلا الى قم وللحسين ثلثون كتابا قد اشتهرت
بين الاصحاب لكن الحسن اخوه شاركه فيها جمع فروى جميع ما فيها عن جميع رجاله وزاد عليه بالرواية
عن زرعة بن مهران الحضرمي عن سماعة وعن فضالة ابن ايوب فان الحسين لم يرو عنهما بل كان يروي
عن اخيه الحسن عنهما لكن اشتهر نسبة هذه الكتب الى الحسين وقيل ان الحسن زاد عشرين وكتبهما
الثلثون حسنة معمول عليها واما علي بن مهزيار الاهوازي فهو الثقة الجليل الذي ليس لقائل فيه
مغمز كان ابوه نصرانيا فاسلم وقيل ان عليا اسلم وهو صغير وتفقه ومن الله عليه بمعرفة هذا الامر
وروى عن الرضا والجواد والهادي ع وعظمت منزلته وتوكل لهم في بعض النواحي وخرجت فيه التوقيعات
بكل خير وصنف الكتب المشهورة وهي مثل كتب الحسين بن سعيد وزيادة واما حفص القاضي الكوفي
فعامي المذهب ولي القضاء ببغداد الشرقية لهرون ع وروى عن ابي عبد الله ع وله كتاب معتمد
مائة وسبعون حديثا واما الحسين ابن عبد الله لسعيدي القمي فهو ممن روى بالغلو واخرجه القميون
فيمن اتهموه وله كتب صحيحة الحديث روى عن الهادي ع واما الطاطري فقد كان فقيها ثقة في حديثه
من اصحاب الكاظم لكنه من عمد الواقفية شديد العناد كثير العصبية على من خالفه من الامامية وله
كتب كثيرة تزيد على ثلثين رواها عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم فمن ثم اشتهرت وانما لم يعد البهائي
ره العدالة فيما يوجب الاعتماد لانها هي الاصل في ذلك وهي التي عليها مدار تصحيح المتاخرين وهو رحمه الله
كما حكينا بعد ان ذكر طريقة المتاخرين ومراعاتهم العدالة والمدح والوثاقة اشار الى سهولة امر المتقدمين
وانهم كانوا يقتنعون بدون ذلك فمن ثم لم يذكرها في القراين وكيف نعدها فيها وهي الحجة العظمى في الاعتماد
والقراين من بعدها لنسبتها اليها نسبة الامارات الى الدليل فان قلت اوليس قد جعل الشيخ في العدة
القراين التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم اربعة اشياء الاول ان يكون الخبر موافقا للدليل
العقل من اباحة او حضر او وقف على اختلاف الاقوال فمن قال ان الاصل في الاشياء الاباحة وجاء الخبر با
لاباحة فقد جاء مطابقا لدليل العقل وهكذا الثاني والثالث موافقة الكتاب او السنة الخصوص
او العموم او دليل الخطاب او فحواه الرابع موافقة الاجماع فما له لم يذكر في مشرق الشمسين شيئا من هذه قسمين سيما
قلت هذه القراين كما ذكر في الاستبصار تلحق خبر الواحد بالمتواتر المعلوم وما يعتمدون عليه اوسع
دائرة من هذا وغرض البهائي بيان ما يحصل به مجرد الاعتماد لا ما يلحق به الخطاب بالمعلوم المقطوع بمضمونه
قوله وذكر انه استخرجها الخ نبه بذلك على الصدوق اشار الى وجه حكمه بالصحة قوله واذا كانت الاحاديث
ظنية الخ هذا تتميم للجواب فانه بعد ان ذكر انهم لم يريدوا بالصحيح المقطوع بصدوره بل ما يعتمد ويؤخذ
به وان لم يكن قطعيا واستشهد على ذلك لما حكاه عن البهائي قال واذا كانت الاخبار ظنية وقد
نهينا عن الاخذ بالظن وامرنا بالتبين عند خبر الفاسق الا ما استثني باجماع او غيره كالظن الحاصل
من خبر العدل وكمخالفي الحق والفسقة الذين عملت الطائفة باخبارهم وهم الاصناف الاربعة الذين
مر ذكرهم فلابد من مراعاة الرجال في كل خبر خبر لنعرف ان راويه والظن الحاصل روايته هل هما
من المستثنين فيؤخذ به او من غيرهم فنقف ونتبين قوله قلت كان السائل قد شبه بسوء الرحيث

جعل اخبار العدل بصحة خبر الفاسق بمنزلة اخباره بمضمونه حتى كان العدل راويا اخر للمخبر فلا تقدح
رواية الفاسق له فاجاب بمنع ذلك وان ما اخبر به العدل ليس هو الخبر ليكون راويا اخر له فان الخبر
لم يات به الا الفاسق واما العدل فاقصى امره انه بمكانتنا ورد عليه خبر فاسق فتبين واستنهض
امارات غلب على ظنه بسبب مراعاتها صحة ما جاء به الفاسق فاخبرنا بان قد تبينت واجتهدت
فرجح لدى صحة ما جاء به افترى ان تبين انسان يكون لاخر يغنيه ممن يقدر على التبين تبينا يغنيه
عن ان ينظر كما نظر ويراعي كما راعي وهل هذا الا التقليد نعم لو كان مخبرا عما اطلع عليه بالحس كالجرح
والتعديل لقبل فكان الوجه تقرير الجواب بهذا النحو وكان المص اراد ذلك وقوله ولا اقل الخ تنزل
بقول لئن اغضينا عما سلف فلا اقل من التعارض فان فسق الراوي يمنع من الاخذ بخبره وحكم العدل
بصحته يدعو الى الاخذ فتعارضا وتساقطا فوجب الرجوع الى الاصل وهو عدم التكليف الى ان يقوم دليل
وهو كما ترى واي تعارض بين التبين وقيام القرائن على الصحة وفسق المخبر فان قلت الا جعلتم اخبار
الثقة بالتبين نوعا من التبين فانه لا ريب في زيادة الظن الحاصل بمجرد الخبر وغلبته بسببه قلت قد
امرنا بالتبين ولا يجوز لنا الاخذ بخبر الفاسق حتى تطمان النفس ويرتفع اللوم بل وحتى يحصل القطع
بناء على ان الاصل هو المنع من الاخذ بالظن واقصى ما خرج بالدليل خبر العدل فيبقى ما سواه على الاصل
والشك كاف في المقام ولو قنعنا بالاطمئنان فاخبار الثقة باطمئنان نفسه بما لا يحصى من الاخبار
دفعة لا يفيدنا الاطمئنان بل حتى نراعي كما راعي وهل هذا الا كان يجيء فاسق بما لا يحصى من الاخبار
بامور مهمة للدين والدنيا فيبادر بعض المخبرين بعد التبين والنظر الى الاخذ والعمل والبناء عليها مدعيا
ظهور صحتها لديه افترى ان مجرد ذلك يكفينا في الاخذ ويرفع عنا الملامة وان حصل لنا باخباره ظن
مضافا الى ما حصل بنفس الخبر ولئن كان كلهم عدولا اولسنا قد امرنا بتقديم الاعدل والاورع عند التعارض
وقلما يخلو باب من تعارض ولا يحصل معرفة ذلك الا بمراعاة علم الرجال قوله وايضا الخ هذا طريق
اخر للجواب وحاصله ان حكم العدل بصحة خبر الفاسق مبني على الحكم بصحة الاصول التي اخذ عنها وليس
ذلك مدرك صحة بل يدل انه كثير ما يذكر ما يدل على عدم صحتها فكيف يحكم بصحته لذلك مع علمنا بفساد المنشا
فكانه قال سلمنا انه يخبر بالصحة ولكن هذا الخبر لا يفيدنا الصحة ولقائل ان حكمه بصحة اخبار كتابه لم يبتن
على الحكم بصحة الماخذ بل على استنهاض القرائن على خصوص كل خبر خبر والذي يدل على ذلك رده لكثير
من اخبار تلك الاصول بضعف اسانيدها او بانفراد صاحب ذلك الاصل وقوله رح في مفتتح كتابه
وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز الى اخر ما عدد بعد
قوله ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته
واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته لا يقتضي ان لا مدرك للصحة عنده
الى الصحة ما اخذه ثم لا يكون قد بالغ في الاحتياط ولم يقنع بواحدة دون اخرى فلم ياخذ الا ما اشتهر بين الطائفة
الاخذ به والتعويل عليه ومع هذا لم يعول على ما انفرد به احدهم بل حتى يتعاضد النقل او ينظم اليه ما يشهد عضدا
من قرائن الصحة لكن الحق بعد هذا كله انه ما يعتمد على ما يفرده به الثقة كغيره من العلماء بل كان
يصحح الاصل فضلا عن الخبر بتصحيح شيخه ابن الوليد بل بروايته وعدم انكاره له او ما سمعت قوله في خبر
المسمعي بعد الغض من جانبه ولكن كان في كتاب الرحمة وقد قراته عليه فلم ينكره ورواه لي ما يعد
مبيع العدل من توقف انما التبين عند مجيء الفاسق اللهم الا ان يكون ما جاء به العدل مرفوضا بين
النظار مثلا او يكون له معارض قد تعاضد واعلى نقله فيقدم لرجحانه ولعل ما فعله في باب وجوب الجمعة

كان من

كان من هذا القبيل ومن الغريب ما كتبه السيد الشرح هاهنا على قوله بل لاجل صحة الكتب التي اخذ الاخبار
منها حيث قال قد اشتهر ان الصحيح عند القدماء ما صح اتصاله بالمعصوم اما بالتواتر او لقرائن اوجبت
ذلك واما صحة الكتاب بمعنى القطع بنسبته الى مؤلفه فليس اصطلاحا لهم فلا يجوز حمل حكم الصدوق
بصحة احاديث كتابه عليه انتهى وذلك ان المص لم ينسب صحة الكتب بذلك وانما اراد بصحتها ما هو المتعارف
بين القدماء واهل العرف من معنى الصحة في الاخبار والكتب وغيرها من كونها بحيث تطمئن بها النفس
لاشتهارها بين الاصحاب وتعويلهم عليها وتناولهم منها وعدادتهم فيها ورجوعهم اليها بحيث اذا
استند احدهم الى ما فيها لم ينكر عليه وان كان في مقام خصام كما ذكر الشيخ في العدة قوله وقال في
كتاب الحج الخ ابن مسكان وان كان ممن اجمعت العصابة من اجلاء السنة الاواسط فلا يقدح في روايته القطع
لكن اعراضه عن روايته ليس من اجل القطع المذكور بل القادحين في صحة الماخذ الذي سبق هذا
النقل لاثباتهما لا رد ما اخذ من الكتب المشهورة للقدح في السند ولا رد روايته لتفرد الثقة صاحب
الكتاب المعتمد لحسن الاستشهاد بل اقصى ما هناك ان تعارض عليه في النقل ثقتان من اصحاب
الاجماع فرجح رواية اجلهما محمد بن مسلم احد الامناء مع موافقتها للسنة الدالة على سماحة الشريعة واشتمال
تلك على القطع وان كان غير قادح هنا اذ لا ريب في رجحان عدمه قوله والحاصل ان تعرضه الخ كان الغرض
في السؤال ان اخبار الثقة بصحة اخبار الفسقة ينزلها منزلة اخبار العدول فاجاب المص تارة بمنع صيرورتها
عندنا بمجرد حكمه بصحتها بمكانة اخبار العدول وان صارت لديه كذلك واستند لذلك بان العدل ليس
براوي للخبر بل ولا بصحته وانما هو مستنبط لها انما الراوي للخبر هو الفاسق واخرى بانا تبينا ان ما بني
عليه دعوى الصحة ليس بمدرك صحة فكيف نعتمد عليه تصحيحه وننزل اخبار الفسقة بسببه منزلة تصحيح
اخبار العدول ثم ذكر ان الذي تبين به عدم صحة مدرك الصحة رده لبعض اخبار تلك الماخذ لمكان سندها
او تفرد صاحب ذلك الاصل الذي هو الماخذ بها ثم دل على بعض مواقع ذلك من كتابه ثم اراد ان ينبه
على كثرة ذلك فقال والحاصل الخ ليستغني عن كثرة التعداد وكان يكفيه ان يقول وهذا ينافي كون ذلك
الكتاب صحيحا عنده وليس الكلام على اصل الدعوى اعني دعوى قطعية ما في كتبنا كي يحسن التعرض لابطال
القطعية وليس بطلان القطعية مستلزما لبطلان الصحة ليكون استدلالا بنفي اللازم على نفي الملزوم هذا وقد
اجاب السيد الشرح عما استبان به المص عدم صحة المدرك من الامرين المذكورين ملترجما كون الصحيح في كلامهم
ما علم صدوره عن المعصوم ع ومهد في ذلك مقدمة حكاها عن بعض افاضل الاخباريين حاصلها ان
العلم في اللغة والعرف والشرع كما يطلق على اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع كعلوم الانبيا
والائمة ع كذلك يطلق على ما تطمئن به النفس وتسكن اليه وتقضي العادة بصدقه قال ويسمى هذا بالعلم
العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط وغيره اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وليس
له ضابط بل مداره على ما يحصل به التصديق والجزم وان تفاوتت مراتبه وهذا هو الذي اعتبره الشارع
في ثبوت الاحكام وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة ع بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد
بل وبخبر غير العدل اذا دلت القرائن على صدقه قال ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى
امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاة ثم قال ومن تتبع مواقع
لفظ العلم في كلام العرب والمحاورات الجزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل به الجزم حقيقة عندهم
وانه كلي يقال على افراده بالتشكيك وان تخصيصه باليقين اصطلاح حادث لاهل المنطق دون
اهل اللغة وتحقق ان الظن هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه وذكر ان العلم بهذا المعنى هو الذي

اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم واستدل على ذلك بتعريف السيد المرتضى رح للعلم بانه ما اقتضى
سكون النفس قال وهذا التعريف يشتمل نوعي العلم اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي وان شئت سمه
علما وان شئت فسمه ظنا ولا مشاحة ثم قال وكيف كان فالنزاع في المسئلة لفظي لان الكل مجمعون على وجوب
العمل بالتعين ان امكن والا ففي ما يحصل به الاطمئنان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقيا بان
يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما قرب من الظن المتاخم له او انه حقيقة واحدة لا تتفاوت
وهي اليقين وما سواه ظن وهو خارج عما نحن فيه ثم قال الشارح بعد حكاية هذه المقدمة اذا عرفت هذا
فيمكن ان يكون حكم الصدوق رح بصحة اسناد الاحاديث الى المعصومين ع بهذا المعنى فلا ينافي عند التعارض
ان يصير احد المتعارضين عنده ارجح من الاخر بتوسط تكرره في الاصول واتصال سنده وعدالة راويه
فيعمل بالارجح ويمكن ان يكون ملاحظة للسند تعبدا وان كان الخبران معلومين يقينا هذا كلامه واعترض الاستاد
دام ظله على ما في المقدمة بانه لا تامل للمجتهدين في انقسام العلم الى عقلي وعادي وان الثاني حجة في نفسه كالاول
الا ابعد التجزء عن اليقين ولا يحتاج الى الاستدلال على حجيته ولا الى جعله من الشرع او العقل وكتبهم بذلك مشحونة
وكلماتهم صريحة قال ولم نجد في اصطلاح احد تسمية هذا العلم ظنا وكيف يسمى ظنا والعقل لا يجوز خلافه
بملاحظة الواسطة وان اجازه مع قطع النظر عنها كما هو الشان في كل العلوم النظرية وجعل البديهية والظن
ما جاز العقل خلافه على الاطلاق قوله ولا ينافي هذا الجزم الخ فيه ان تجويز العقل خلاف العادي انما
هو مع قطع النظر عن مقتضى العادة او ملاحظة القرينة اما مع كل واحد منهما فلا يجوز وقد صرح بذلك
المجتهدون وغيرهم الا ترى ان العقل لا يجوز انقلاب الاواني الغائبة عنك علماء وان كان هذا العلم
اضعف من العقلي البحت فان كان الجزم في الخبر الواحد المحفوف بالقرائن يصل الى حد لا يجوز العقل خلافه
صار من العلم العادي ولو كان تجويزه اضعف منه في المثال المذكور كما ان علم تجويزه في المثال اضعف منه
في العلم العقلي ثم مع الاعتراف بتجويز العقل خلافه فاين الجزم ومن هذا الذي يجزم به ثم المتبادر من
لفظ العلم لغة وعرفا انما هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ولذلك ترى الناس لا يطلقون اسم العلم على
ما يعتقدون مخالفته للواقع وان جزم به الغير واعتقد مطابقته وانما يقولون زعم فلان وتوهم او ظن
بخلاف الظن فانهم ينسبونه الى الخطئ وما ذلك الا لعدم اشتراط المطابقة هنا بخلاف العلم وكفاك
شاهدا على ما قلنا ان الموحد لا يقول للمشرك انه علم ان لله تعالى شريك والمسلم لليهود انه علم ان محمدا ص
ليس بنبي ولا المؤمن للمخالف انه علم ان عليا ليس بوصي حاشا لله ورسوله ووليه وانما يقولون في ذلك
كله زعم وتوهم وظن مع علمهم بانهم جازمون بما يعتقدون ولذلك هم لا ينسبون الى الموحدين والمسلمين
والمؤمنين العلم وانما ينسبون اليهم الزعم والوهم وكذلك الله جل شانه ورسوله وخلفاؤه انما ينسبون
الى اهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة الزعم والوهم والظن دون العلم مع علمهم بانهم جازمون
وبالجملة اذا تاملت حال اهل العرف وجدتهم لا يطلقون اسم العلم على اعتقاد شخص حتى يكون المطلق
معتقدا لذلك نعم المعتقد نفسه يطلق اسم العلم على اعتقاده فيقول اعلم وقد علمت وهذا معلوم وان
كان في نفس الامر مخالفا للواقع كل ذلك لانه يعتقد المطابقة كما يطلق اسم الماء على ما توهمه ماء واسم
الانسان على ما توهمه من شبح انسانا اللهم الا ان يجوز فيطلق اسم العلم على الظن المتاخم تنزيلا لخلافه
منزلة العدم لبعده نعم لا يبعد ان يطلق لفظ العلم على الظن من دون تجويز بل غفلة وذلك اذا كانت
النفس في غاية الاطمينان لشدة الرجحان حتى لا يكاد يخطر المخالف بالبال وهذا كما اذا غاب عنك
صاحبك وجرى بينك وبينه مكاتبات ومات تخبر عنه بالحيوة مطمئنا بما تعهد حتى لا يكاد يخطر

موته بالبال وان طالت المدة لكنك اذا رجعت الى نفسك وجدت ان الرجحان الذي كان في نفسك كان
من قبيل الظن وليس بحيث يمتنع النقيض قلت ربما توهم من ضرب مثال الاواني للعلم العادي انه ما
لم يبلغ الى هذه المبالغ في القطع والظهور لا يكون علما عاديا وليس كذلك بل الضابط انه ما لا يجوز العقل
خلافه بملاحظة العادة وان تفاوت في الخفاء والظهور حتى يكون المنع في بعض المقامات ضروريا وفي
بعضها نظريا بحسب ظهور العادة وخفائها وبحسب صاحبها فلله عادة ولاهل كل عرف عادة ولكل
قوم عادة ولكل انسان في مساعيه وانحاء تصرفاته عادة فرب عادة اقصى مراتبها الظن كما هو الغالب
في الملابس والماكل والمشارب والمراكب هذا ياكل البر دون الشعير وذاك يلبس الصوف دون الحرير
ورب عادة يحصل القطع بملاحظتها ضرورة واخرى نظرا كما ترى الصائغ يصوغ ابريقا من ذهب و
الخياط يخيط جبة من خز والنجار يصنع كرسيا من عاج فنقطع بداهة انها لغيرهم وربما تحتاج في بعض
المقامات الى نظر كما اذا كان مايزا ولونه لبس بتلك المكانة فيحتاج الحكم بانه لبس لهم الى فضل تامل
في عاداتهم وكذا الكلام في عادات الله جل شانه فالضروري كعدم قلب الاواني علماء والجبال ذهبا
واخراج الثمار في الشتاء وخروج الشمس والقمر من المغرب ونحو ذلك مما لا يحصى والنظري كعادته في
عدم جبر العباد على ما لهم فيه الاختيار من طاعة ومعصية وعدم نقله للخلاف ونحو ذلك فان عادته
في ذلك انما تعرف بملاحظة العدل والحكمة وما يفيد الظن اكثر من ان يحصى اذا عرفت هذا فنقول
انا لا ننكر ان شدة التبطن وطول المعاشرة قد يبلغ الى القطع بعدم ارتكاب الكذب لكن من لنا برفع
احتمال السهو والخطاء في حكاية اللفظ او المعنى والدس خصوصا مع كثرة الوسائط وبعد الشقة
وطول المدة كلا بل اقصى ما هناك غلبة الظن ومن الغريب حكمه بالجزم فيما يحصل بالمكاتبة والاستصحاب
واغرب من ذلك انه استدل بتعريف السيد على ان المعتبر في الاصول والكلام ما هو اعم من اليقين مع
ان السيد رح ابان بعد سطرين ما يستلزمه السكون من المطابقة للواقع وذكر انه لا بد وان يكون اعتقادا
للشيء على ما هو به يعني لا يكون علما الا اذا كان على ما هو عليه اي مطابقا للواقع لكنه ذكر انه مع ذلك
لا يجوز اخذه في تعريفه محتجا بانه انما يذكر في الحد ما يميز المحدود وجهة العلم سكون النفس اذ لا سكون
مع الجهل المركب ولا مع التقليد واما كون معتقده على ما هو به فالتقليد قد يكون كذلك وليس هو
السيد وحده بل الشيخ ايضا حده بذلك ثم قال وهذا الحد اولى من قول من قال انه اعتقاد للشيء على
ما هو به مع سكون النفس لان الذي يبين به العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون
كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد ولا يبين ايضا بقولنا للشيء على ما هو به لانه
ليس يذكر فيه التقليد ايضا اذا كان معتقده على ما هو به والذي يبين به هو سكون النفس فينبغي ان
يقتصر عليه قال وليس من حيث ان ما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقادا للشيء على ما هو به ينبغي
ان يذكر في الحد كما انه لا بد من ان يكون عرضا موجودا محدثا حالا في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد
من حيث لا يبين به فكذلك ما قلناه هذا نصه ثم قسما العلم الى ضروري ونظري فقد بان ان العلم عندهما
وعند غيرهما ليس الا ما سماه هو باليقين اعني الجزم المطابق للواقع غير انه يتوجه عليهما ان السكون قد
يحصل مع الجهل المركب اذا كان عن شبهة فلا بد من ذكرهما معا في التعريف كما هو المعروف سلمنا ولكن
اذا كان الغرض معرفة الشيء فلا ريب ان الاوجه ذكر جنسه القريب وجميع ما يطلع على حقيقته وعرض
وموجود ومحدث وحال في المحل من الاجناس البعيدة وبما ذكرنا يتضح فساد الجواب الاول
من جوابي السيد الشارح اعني دعوى كون احد المعلومين معلوما بالعلم اليقيني الذي لا يجوز معه النقيض

والاخر بالعلم العادي الذي يجوز معه ذلك عقلا لما عرفت من ان العادة ان بلغت الى القطع وامتناع
النقيض فذلك اليقين والا فلا علم انما يقابل العادي بالعقلي وكلاهما يقيني للجزم والمطابقة فان قلت
انى يضح جواب الش‍ بذلك والمص يتعلق في منع الصحة فضلا عن القطع لكثرة رد الصدوق للاخبار
الماخوذة من هذه الكتب المعتمدة لمكان السند وكثرة رد الخبر لتفرد الثقة صاحب الكتاب المعتمد
فلو كان نقل الثقة للخبر ووجوده في الكتاب المعتمد مصححا له لما صح له ردها قلت حاصل جواب الش‍ ره
ان ما رده صحيح لديه مقطوع به ولكن قطعا عاديا وما رجح عليه اصح لان القطع به يقيني وليس عليه
الا ما ذكرنا من انه لا جزم مع جواز النقيض ولا علم واما الجواب الثاني الذي التزم فيه كون الخبرين
معلومين يقينا وانما رد ما رده منهما لانه خرج مخرج التقيه وذلك لا ينافي الصدور فقد شيده ايضا بما
حكاه عن الفاضل المذكور من قوله فان قلت ان الشيخ الطوسي في يب رد بعض احاديث الكافي ووصفها
بالضعف والشذوذ وهو ينافي الصحة قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها لان
رواتها اعدل واكثر فضعفها بالنسبة الى العارض الاقوى وشذوذها لانها تخالف ما رواه الاكثر
وذلك لا ينافي الصحة بمعنى اتصالها بالمعصوم بل ينافي العمل بها لخروجها مخرج التقيه او غير ذلك وايد
ذلك بان الشيخ لا يعمل بخبر العدل الامامي فضلا عن غيره الا مع عدم العارض الاقوى ثم اعترض بوقوع
مثل ذلك للصدوق ره كثيرا ورد الخبر المعارض للتوقيع الاتي واجاب بما مر ثم قال ولو سلم رد الصدوق
له وطعنه فيه فربما كان ذلك من باب الغفلة عما ذكره الكليني ره في اول كتابه لشدة تمسكه بالتوقيع الاشرف
وحق له ذلك ثم ذكر انه كان يعمل بما تفرد به الكليني وما صححه الثقة ونقل في ذلك كلامه في رواية المسمعي
ثم اعترض روايته لاخبار السهو واخبار العدد المخالفة للوجدان فكيف يصدق الصدوق في كل ما
رواه في كتابه وعمل به واجاب بان ذلك لا ينافي الصحة والقطع بالصدور الا انها خرجت مخرج التقيه لانها
من مذاهب العامة واقصى ما هناك انه غفل بعمله بها هذا حاصل كلامه على طوله قلت حكم الاصحاب
بعدم صحة بعض الاخبار والقدح في صدوره وان كان مرويا في الكتب المعتمدة ليس مما لا يقع بمثل هذا
اوليس قد قال الشيخ في يب في باب ما احل الله من النساء ومن حرم عند ذكر رواية بياع الانماط
فاول ما في هذا الخبر انه شاذ نادر ولم يروه غير بياع الانماط وان تكرر في الكتب وما يجري هذا
المجرى في الشذوذ يجب اطراحه ولا يعترض به على الاحاديث الكثيرة ثم انه قد روى ما ينقض هذه
الرواية ويوافق ما قدمناه واذا كان الامر على ما ذكرناه وجب الاخذ بروايته التي توافق الروايات
الاخر ويعدل عن الرواية التي تفرد بها لانه يجوز ان يكون وهما وقال في اخر باب وقت الزكوة ان
هذه الاحاديث كلها الاصل فيها اسحق بن عمار الى ان قال ومع ان الاصل فيها واحد اختلف الفاظه
لان الحديث الاول قال فيه سالته ولم يبين المسؤل من هو ويحتمل ان يكون اماما وغير امام وفي الخبر
الثاني قال سالت ابا ابراهيم ع وفي الحديث الثالث قال سالت ابا عبد الله الى ان قال وهذا
الاضطراب فيه يدل على انه رواه غير قاطع وما يجري هذا المجرى لا يجد به ولو سلم الخ وقال في باب
زكوة الحنطة والشعير فان هذين الخبرين الاصل فيهما سماعه وتختلف روايته لان الرواية الاخيرة
قال فيها سالته ولم يذكر المسؤل وهذا يحتمل ان يكون المسؤل غير من يجب اتباعه قوله الى ان قال
ان الرواية الاخيرة قال فيها سالت ابا عبد الله ثم قال وهذا الاضطراب مما يضعف الاحتجاج
به ولو سلم الخ وقال في باب ميراث من الملاعنة عند رواية محمد بن عيسى عن يونس فهذه الرواية
موقوفة لم يسندها يونس الى احد من الائمة ع ويجوز ان يكون ذلك اختياره لنفسه لا من جهة الرواية

وقال

وقال بعد ذلك عند رواية اسحق بن عمار فالوجه في هذه الرواية انه يجوز ان يكون سمع الراوي هذا الحكم
في ولد الملاعنة فظن ان حكم ولد الزنا حكمه فرواه على ظنه دون السماع وقال في الكلام على المحتلم الخائف
على نفسه من شدة البرد ان اول ما فيه انه خبر مرسل منقطع الاسناد لان جعفر بن بشير في الرواية
الاولى قال عمن رواه وهذا مجهول يجب طرحه وفي الرواية الثانية قال عن عبد الله بن سنان او غيره
فاورده وهو شاك فيه وما يجري هذا المجرى لا يجب العمل به ولو صح الخبر على ما فيه لكان محمولا الخ وقال
في باب حكم المسافر في الصيام فاول ما فيه انه موقوف غير مسند الى احد من الائمة ع الى ان قال ولو
صح كان الخ وقال في الاستبصار في باب من لم يجد الهدي واراد الصوم عند ذكر حديثين عن اسحق
بن عمار وعبد الله بن ميمون القداح عن الصادق ع ويحتمل ان يكون الرجلان وهما على جعفر ابن محمد ع
ذلك وانما سمعاه من غيره وفي باب انه اذا عقد الرجل على امراة حرمت عليه امها عند ذكر رواية محمد
بن اسحق الراوي قال قلت له ولم يذكر من هو ويحتمل ان يكون الذي سئل غير الامام وفي باب ان طواف
النساء واجب في العمرة المقبولة عند ذكر رواية يونس فلا ينافي ما ذكرناه لان هذه الرواية موقوفة
غير مسندة الى احد الائمة ع واذا لم يكن يسنده لم يجب العمل بها لانه يجوز ان يكون ذلك مذهبا ليونس من
اختاره على بعض رايه كما اختار مذاهب كثيرة وقال نظير ذلك في باب ميراث ولد الزنا وفي باب ان
المراة اذا انزلت وجب الغسل بعد ايراد رواية عمر بن يزيد فالوجه في هذين الخبرين انه يجوز ان يكون
وهم في سماعه وانه انما قال الخ وفي باب وجوب الترتيب في غسل الجنابة بعد رواية هشام بن سالم فهذا
الخبر يوشك ان يكون قد وهم الراوي ولم يضبطه واشتبه عليه الامر الى غير ذلك مما وقفنا عليه الاستاد
في الكتاب سيما الاستبصار وكذا الصدوق ره قال في باب صوم التطوع واما خبر صلوة يوم غدير خم
والثواب المذكور فيه لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن رض كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد
بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لا يصححه ذلك الشيخ قدس سره ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو ثقة
عندنا متروك غير صحيح وفي باب ما يجب به التعزير والحد عند ايراد رواية وهب بن وهب جاء هذا
الحديث هكذا في رواية وهب بن وهب وهو ضعيف والذي افتي به واعتمده في هذا المعنى ما رواه الحسن
الخ وذلك بملاحظة قوله في اول كتابه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واصححه مع ان ظاهر الشيخ في كتابه تصحيحها
وناهيك في ذلك طعن الشيخ في كتابيه على اخبار العدد وبلوغه في ذلك الى اقصى الغايات مع ذكر الكليني
والصدوق حتى قال من خالف هذه الاخبار وذهب الى الاخبار الموافقة للعامة اتقى كما يتقي العامة
وقال الشيخ المفيد في رسالته التي رد بها على الصدوق فاما ما يتعلق به اصحاب العدد من ان شهر
رمضان لا يكون اقل من ثلثين فهي احاديث شاذة قد طعن نقلة الاثار من الشيعة في سندها وهي مثبتة
في كتب الصيام في ابواب النوادر والنوادر هي التي لا عمل عليها وانا اذكر جملة ما جائت به الاحاديث
الشاذة فمن ذلك حديث رواه محمد بن الحسن بن ابي الخطاب عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور
عن الصادق ع فقال شهر رمضان ثلثون يوما لا ينقص ابدا قال وهذا حديث شاذ نادر غير معتمد في
طريقه محمد بن سنان وهو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه وما كانت هذه سبيله
لا يعمل عليه في الدين ومن ذلك حديث رواه محمد بن يحيى العطار عن سهل بن زياد عن محمد بن اسماعيل
عن بعض اصحابه عن الصادق ع ونقل الخبر وفيه انه لا يكون فريضة ناقصة ان الله تعالى يقول و
لتكملوا العدة ثم قال وهذا الحديث شاذ مجهول الاسناد ولو جاء بفصل صدقة او صيام او عمل لوجب
التوقف فيه فكيف اذا جاء بما يخالف الكتاب والسنة واجماع الائمة ولا يصح على حساب ملي ولا ذمي

ولا مسلم ولا منجم ومن عول على مثل هذا الحديث في فرايض الله تع فقد ضل ضلالا بعيدا وبعد فالكلام الذى
فيه بعيد لبس من كلام العلماء فضلا عن ائمة الهدى ع لانه قال فيه لا يكون فريضة ناقصة وهذا المعنى له
لان الفريضة بحسبها فرضت فاذا اديت على التثقيل او التخفيف لم تكن ناقصة الى ان قال ومما تعلقوا به
ايضا حديث رواه محمد بن الحسن ابن ابى الخطاب من جنس الاول وطريقه وهو شاذ ولا يثبت عند
اصحابه الا نادرا وقد طعن فيه فقهاء الشيعة فانهم قالوا محمد بن يعقوب بن شعيب لم يرو عن ابيه حديثا
واحدا غير هذا الحديث ولو كانت له رواية عن ابيه لروى عنه امثال هذا الحديث ولم يقتصر على حديث واحد
لم يشركه فيه غيره مع ان يعقوب بن شعيب اصلا قد جمع فيه كافة ما رواه عن الصادق ع ليس هذا الحديث
منه ولو كان مما رواه يعقوب لاورده في اصله وفي خلو اصله دليل على انه وضع مع ان في الحديث ما قد بينا
بعده في قول الائمة ع وهو الطعن في قول من قال تسعة وعشرين يوما لان الفريضة لا تكون ناقصة
الى ان قال وهذا يدلك على ان واضع الحديث عامى بعيد عن العلماء وحاشا ائمة الهدى عما اضافه اليهم
الجاهلون وعزاه اليهم المفترون والله المستعان قال فهذه الاحاديث الثلثة مع شذوذها واضطراب
سندها وطعن العلماء في رواتها هي التى يعتمدها اصحاب العدد المتعلقون بالنقل وقد بينا ضعف
المتعلق بها هذا كلامه بل ربما طعن فيما صح لدى المشايخ الثلثة وغيرهم من الاجلاء وهذا كما جاء في
سهو النبى ص فقد رواه الكلينى والصدوق وشدد في امره واشنع على من توقف في شانه وكذلك شيخه بن
الوليد رح وقد قال الاجل المرتضى وكذا الشيخ بناء على الظ رح والشيخ المفيد قدس الله روحه في
رسالته في الرد على الصدوق في جواب اهل الحائر الحديث الذى رويته الناصبة والمقدرة من الشيعة ان
النبى ص سهى في صلوته فسلم في ركعتين ثم نقل الحديث ثم قال من اخبار الاحاد التى لا تثمر علما ومن عمل شي
منها فعلى الظن يعتمد في عمل بها دون اليقين وقد نهى الله تعالى عن العمل على الظن في الدين وحذر من القول
فيه بغير علم ويقين فقال وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال الا من شهد بالحق وهم يعلمون الى ان قال
واذا كان الخبر بان النبى ص سهى من الاخبار التى من عمل عليها كان بالظن عاملا حرم الاعتقاد بصحته
ولم يجز القطع به ووجب العدول عنه الى ما يقتضيه اليقين من كماله ص وعصمته وحراسة الله تع له من
الخطاء في عمله ثم اخذ في الاستدلال على بطلانه وكان من ذلك اختلافهم فيه الى ان قال وهذا الاختلاف
الذى ذكرناه في هذا الحديث ادل دليل على بطلانه واوضح حجة في وضعه واختلافه بل ربما طعن الشيخ
في مراسيل من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم واستثناء ابن الوليد من نوادر الحكمة رواية محمد
بن عيسى عن ابن نوح وما تفرد به عن يونس معروف ولا يعرف لغيره الا ان يكون الصدوق فانه يحذو
حذوه وبالجملة فاختلاف العلماء في التصحيح والتضعيف اكثر من ان يحصى ومن يتتبع كتب الرجال عثر
على كثير لكن الاخبارية تكلفوا شططا والتزموا ان ما صح لدى ثقة خصوصا اذا كان جليلا كاحد المشايخ
الثلثة او مشايخهم صح لدى الكل ولم يقنعوا بذلك حتى زعموا ان الصحة عبارة عن القطع بالصدور و
قضية ذلك انه اذا قطع واحد قطع الكل بل صرحوا ان جميع الاصول المشهورة والكتب المعتمدة عند بعض
ائمة الحديث ورواية قطعية بل قال قائلهم ان الاصول الاربعمائة قطعية ولو تم ذلك او شي من ذلك
لم يخالف المؤلف المتاخر كالصدوق والشيخ رح من قبله من المؤلفين الا في الجمع والترتيب وخاصة صاحب
الكافى في ذلك الذى بذل جهده فيه واستفرغ وسعه وضرب اكباد الابل في جمعه وتهذيبه عشرين
حولا مع طول باعه وكثرة اطلاعه وشدة معرفته بالاصول القديمة والكتب المعتبرة وقرب عهده وكثرة
ملاقاته ومصاحبته لمشايخ الاجازة والمهرة من جلة الاثار مع حسن ترتيبه وكمال تهذيبه فكان

الواجب على ذلك ان يقتصروا عليه ويضموا اليه ما عساهم يعثرون عليه من زيادة لم تكن فيه بل ما باله هو
قدس الله روحه لم يجمع في كتابه جميع الاصول الصحيحة والكتب المعتبرة اهناك احد اعرف بها منه
عساه لم يطلع عليها او لم يصل اليها وما بهذا التعب الشديد والجهد الجهيد هل كان الا في الترجيح
والانتقاد والاخذ من المشايخ واحد بعد اخر واحد والتلقى عنهم مع التروى وعدم الاكتفاء بواحدة
دون اخرى والا فالاصول القديمة سيما المشهورة كانت مبتذلة كالجوامع العظام فينا كيف لا وفيها
كانت دراستهم وبحثهم ان من له ادنى مسكة في هذا الباب يرى ان هذه الدعوى مكابرة على الوجدان
كلا بل وجدناهم كلما جاء واحد منهم جدد النظر واستقل في الانتقاد وراعى كلما وصل اليه من اصل قديم
او جامع حادث او تلقاه من شيخ مع بذل الجهد واستفراغ الوسع حتى لا يبقى في القوس منزع وهو
الاجتهاد وما رأينا احدا قلد من جاء قبله من الاجلاء فضلا عن غيرهم واغتنم الراحة كما يدعى هؤلاء
الاخبارية اللهم الا ان يكون الصدوق بالنسبة الى شيخه محمد بن الحسن بن الوليد فان له فيه طريقة ممتازة
وهو الذى يقول فيه كلما لم يحكم بصحته ابن الوليد فهو عندنا غير صحيح واما بالنسبة الى غيره فعلى
الطريقة المستقيمة كان اذا تفرد عليه جليل من الاجلاء كصاحب الكافى واخرابه بخبر قال لم نجد
هذا الا من قبله وهذا كما قال في خبر رواه في باب الوصى يمنع الوارث ما وجدته الا في كتاب محمد بن
يعقوب الكلينى وفى اخر ذكره في كفارة من جامع في شهر رمضان لم اجد ذلك في شي من الاصول
وانما تفرد بروايته على بن ابراهيم فاذا وجد ما رجح لديه اعرض عنه كما اعرض عما في الكافى الى التوقيع
الاتى فان قلت اعراضهم عما اعرضوا عنه انما كان عدولا من الصحيح الى الاصح ومن القوى الى الاقوى و
بالجملة من العلم العادى الى العلم اليقينى كما مر فلا يستلزم الطعن قلت هذا عدول الى الجواب الاول
وقد مر ما فيه والكلام في الثانى المبنى على دعوى استواء الكل في العلم اليقينى وكيف كان فالكلام
على جواب هذا الفاضل عن اعراض الصدوق والشيخ عما في الكافى سياتى انشاء الله عند تعرض المص
لذلك قوله وايضا تعرضه لذكر المشيخة الخ هذا جواب ثالث عن اصل السؤال يقول لو علم ان مجرد
اخباره بصحة ما في كتابه كاف في التصحيح لم يتعرض بعد ذلك للاسانيد انما يكتفى بذلك المقلد الذى
غرضه الاخذ عن الفقيه لمن الف له كتابه ومن ثم سماه بكتاب من لا يحضره الفقيه لا الفقيه نفسه ذاك
الذى يريد تجديد النظر والاحاطة بالاخبار والانتقاد والترجيح ولقد كان غرضه اولا انتفاع ذلك
السائل واضرابه فحذف الاسانيد كما وعد في الخطبة واقتصر على ذكر الرواة عن الائمة ع او اصحاب
الاصول وان رووا بواسطة ثم راعى بعد ذلك عموم النفع فتعرض فيما بعد للاسانيد انما يكتفى بذلك
المقلد الذى غرضه الاخذ عن الفقيه لمن الف له كتابه ومن ثم سماه بكتاب من لا يحضره الفقيه لا الفقيه
نفسه ذاك الذى يريد تجديد النظر والاحاطة بالاخبار والانتقاد والترجيح ولقد كان غرضه اولا
انتفاع ذلك السائل واضرابه فحذف الاسانيد كما وعد في الخطبة واقتصر على ذكر الرواة عن الائمة ع او
اصحاب الاصول وان رووا بواسطة ثم راعى بعد ذلك عموم النفع فتعرض فيما بعد للاسانيد مع ما
في ذلك من شدة الاختصار شكر الله مساعيه وفي الشرح كان اتصال السند وسماع الحديث من الشيخ
والقراءة عليه امرا مرغوبا عندهم يتنافسون لاجله مع اليقين بصحة نسبة الكتاب الى مؤلفه بل الى المعصوم ع
حتى لا يتوهم ان احاديث كتابه كلها او جلها منقطع قلت لا دخل للاتصال ولا تاثير للانقطاع
بعد القطع بالصدور او النسبة الى المؤلف كلا ليس الغرض في ذكر المشيخة والرواة مجرد ذلك بل
لئلا تصير اخبار كتابه مرسلة او مقطوعة فتسقط عن الاعتبار ولا اقل من السقوط عن مقاومة

المسند المتصل كيف وما زالوا يطعنون في الاخبار المروية في الكتب المعتبرة والجوامع المتأخرة بالارسال تارة وبالانقطاع اخرى وبالجهل والاضمار مرة اولم تسمع بالامس كلام شيخ الطائفة في المقامات الكثيرة وكلام الشيخ المفيد قدس الله روحه ولم يزل الاصحاب على هذه الوتيرة الى يومنا هذا ومن هنا اشارت مراسيل ابن ابي عمير قوله وكذا الكلام على الكليني يعني في الوجهين الاخيرين الذي اشار الى اولهما بقوله وايضا فالظاهر الخ والى ثانيهما بقوله وايضا تعرضه الخ وذلك ان السؤال تعلق بمطلق اخبار العدل بصحة خبر الفاسق ومنه اخبار الكليني رح والجواب الاول اعني المنع تعلق به ايضا على الاطلاق واما الاخيران فانهما تعلقا بالصدوق رح خاصة فاحتاج في اجرائهما في الكليني الى تنبيه فاشار الى ذلك بقوله وكذا الكلام الخ ثم جريان الاخير فيه اظهر منه في الصدوق واما الاخر فغير ظاهر فانما استظهر توجهه في الصدوق رح باعتبار ما اشار اليه في مفتتح كتابه من اخذه من الاصول المشهورة والكتب المعتبرة مع رده لكثير من الاخبار باعتبار السند وتوقفه فيما انفرد به اوكل الاصول المعتمدة ولم يقع مثل للكليني الا ان يقال اعراضه عن كثير من اخبار الكتب المشهورة واضح ويصحح باعتبار صحتها محتمل وهو كاف في المقام ويتوجه ان الكلام انما يتم بالاعراض للقدح في الاسناد وهو غير معلوم قوله مع ان بن بابويه الخ هذا طريق اخر في الجواب عن اصل السؤال حاصله انه لو افاد اخبار العدول بالصحة صحة الخبر لكان اولى الناس باستفادة ذلك اعرفهم بحال المخبر واقربهم منه عهدا كالصدوق بالنسبة الى الكليني والشيخ بالنسبة اليهما ولو اكتفى كل منهما بتصحيح سابقه لم يطرحا شيئا من اخباره لكن اطراحهما جملا لا يكاد يخفى على احد سيما الشيخ قوله قال في باب الخ اطراح الخبر لا يتوقف على التصريح بذلك او بما يستلزمه بل يتحقق بفعل ما يستلزمه ولو عرفا كان يشتمل الخبر على حكم شرعي ويترك التعرض لذلك الحكم ومن عادته انه اذا ثبت له حكم ذكره وترك الصدوق رح لذكر احكام اشتمل عليها اخبار الكافي غير عزيز وبالجملة كل خبر في الكافي لم يذكره الصدوق ولم يذكر ما يدل على حكم يدل له فهو معرض عنه فاما ما اجاب به بعض الاخباريين واعتمده الشريف من ان كلامه هذا لا يستلزم الطعن في الخبر المعارض للتوقيع بل هو عمل بالمتيقن وعدول الى الاقوى فان رواية الكليني بوسائط لا تصلح لمعارضة خط الامام وان صحت فكلام لا يرجع الى طائل ولا يعود عليه بنفع لان الصحة التي اعتبرها هي القطع بالصدور واقل مراتبها القطع العادي الذي يمتنع نقيضه عادة وان جاز عقلا فان زعم ان الخبر العارض للتوقيع متيقن الصدور ايضا وانما عمل بالتوقيع واعرض عنه لما جاء من الامر بوجوب العمل بالمتأخر فلا معنى لقوله ان عمله بالتوقيع عمل بالمتيقن وعدول الى الاقوى لفرض تيقنه ايضا مع انه اجاب بذلك عن قوله ولو صح الخبران الخ وهو صريح في انه قبل هذا الفرض لا يلتزم ذلك ثم اي ضرر في الوسائط مع القطع وكيف كان فهو غير مراد قطعا فلم يبق الا ان يريد ان هذا الخبر محتمل الكذب وان كان مرجوحا بخلاف التوقيع فانه متيقن الصدور واين هذا من الصحة التي يدعيها اعني القطع بالصدور بحسب عادة هذا الراوي وهل هذا الا جمع بين النقيضين يقول ليس هذا الخبر بمكذوب قطعا لان هذا الثقة الجليل قد رواه هذا الخبر يحتمل الكذب على ان دعوى صحته خلاف ظاهر كلام الصدوق وقوله بعد ذلك ولو صح الخبران كالصريح في حكمه قبل الفرض بصحة احدهما وهو التوقيع دون الاخر وجواب هذا الاخباري عن ذلك بانه يجوز ان المراد ولو تساويا في الصحة تعسف لا يرتكبه منصف واضعف منه قوله ولو سلم رد الصدوق له وطعنه فيه فربما كان ذلك

من باب

تم الكلام على ما جاء في الاحاديث

من باب الغفلة عما ذكره الكليني في اول كتابه ابمثل هذا تستعمل اصطلاحات القوم وطرائقهم قوله كما امر به الصادق ع كانه يشير الى ما رواه في الكافي عن معلى بن خنيس قال قلت له اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فاذا بلغكم عن الحي فخذوا بقوله وفي خبر اخر خذوا بالاحدث قوله وذلك ان الاخبار لها وجوه ومعاني وكل احاد يعلم زمانه واحكامه الخ ليس يريد اختلاف الاحكام باختلاف الازمان كما قد يتوهم لانقطاع النسخ بانقطاع الوحي وانما يريد انه ربما تغير الحكم باعتبار تغير الموضوع مثلا الحكم في نفس الامر وجوب هذا العمل المخصوص مع عدم العسر وكان في زمن الامام السابق متيسرا فامر به ثم لما جاء الامام اللاحق تعسر فاباح تركه للزوم الحرج والضيق وربما افتى على الاطلاق وهو يريد خصوصية السائل حتى يختلف الجواب من الامام الواحد كما جاء فيمن اتى اهله وعليه طواف النساء وما اختلف فيه الخبر والتوقيع لعله من هذا القبيل وذلك انهما جاءا في الرجلين يوحى اليهما معا فينفرد كل منهما بنصف المال فاجاز ذلك في خبر الكافي ومنع في التوقيع ومن الجائز ان يكون انما اجاز ابو عبد الله الانفراد لخصوص ذلك الميت كان مارضي بذلك اولان الاجتماع كان متعسرا عليهما اولان المتعارف في ذلك الزمان كان اذا اوصى الى اثنين فانما يراد انفراد كل بنصف اولا يوخذ عليهم الاجتماع ومنع في التوقيع لانعكاس ذلك ولقائل ان هذا النوع من الترجيح مخصوص بما يجيء من امام العصر فيقدم على ما جاء من السابق كما هو صريح الخبر وليس بحيث يتناول الماضين وتعليل الصدوق انما ينطبق على ذلك اللهم الا يكون الاخذ بالاحدث تعبد محض فيستصحب وان مضى ويجب الاخذ به كمن كان في زمانه حتى يرد عن الحي قوله وقال في باب الوصي يمنع الوارث بعد نقل حديث الخ الحديث الذي نقله في ذلك الباب ما رواه في الكافي بسنده الى ابي عبد الله ع انه قال في رجل مات واوصى الى رجل وله ابن صغير فادرك الغلام وذهب الى الوصي فقال له رد علي مالي لاتزوج فابى عليه فذهب حتى زنا قال يلزم ثلثا اثم هذا الرجل ذلك الوصي الذي منعه المال ولم يعطه فكان يتزوج وانما استشهد بهذه الحكاية على الاطراح مع انه بعد ان عقد الباب للوصي يمنع الوارث ماله بعد البلوغ فيزني لعجزه عن التزويج لم يزد ان حكى الرواية عن الكليني ثم قال ما وجدت هذا الحديث الخ لظهور مثلها في التوقف واذا توقف فيما انفرد به مع عدم المعارض فما ظنك بالتوقف مع وجود المعارض ولا يقضي ذلك عدم حجية خبر الواحد اذ لعل الاخذ به مشروط بعدم الانفراد فانه الشذوذ قوله وطرح الشيخ الطوسي الخ وهذا كما مر من طرح الشيخين والسيد لاحاديث الكافي والفقيه فيما جاء في السهو والعدد وطرح الشيخ كما قال اكثر من ان يحصى قوله هذا والاقوى الخ هذا كالاستدراك مما مر من كون حكمهم بصحتها لا يستلزم صحتها لدينا وتحقيقه ما مر في خبر الواحد وحكاه الشيخ عن العصابة من العمل بهذه الاخبار المروية عن ائمتنا وان كان الراوي منحرفا او فاسقا بجوارحه بعد ان يكون مامونا في نقله على معنى انها اهل لان يوخذ بها في الجملة وان كان ما جاء به المنحرف باقسامه الثلثة لا يوخذ به الا اذا لم يات العدل بما يعارضه كل ذلك للطريقة المستقيمة التي لا تكاد تخفى على من تصفح كتب القوم وما بقي من اصولهم القديمة فانا وجدناهم يذكرون بعد عقد الابواب ما جاء به المنحرف كما يذكرون ما جاء به الثقة ولو لم يكن ماخذا لرفضوه كما رفضوا ما جاء به رواة المخالفين واقصى ما يبقى بعد ذلك انه من الجائز ان يكون انما اخذوا بما اخذوا والقرائن دلت على صحته بخصوصه فلا يكون ماخذا من حيث هو ولذلك تراهم يختلفون في الاخذ كثيرا وما ذاك

الا ان القرينة مما تظهر لبعض دون بعض ويندفع هذا بانا وجدنا اخبار العدول كذلك فكم من
خبر ثقة بل جليل يا خذ به وهذا ويتركه ذاك وليس تركه له لانه ليس باهل ان يؤخذ به بل لشذوذه
او لعمل العصابة بخلافه او لمعارضته للمقرون او نحو ذلك وكذلك اخبار غيره من المامونين وهذه
هي طريقة الشيخ التي حكى عليها اجماع الطائفة حيث يقول في كل صنف من الاصناف الاربعة ولذلك
عملت الطائفة وقال في الاستدلال على حجية خبر الواحد والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة
فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم
لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سئلوه من
اين قلت هذا فان احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان رواته ثقة لا ينكر حديثه سكتوا
وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذا عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده الى زمان
الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار
كان جايزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط و
السهو هذا كلامه واقصى ما يحتاط بعد ذلك ان يجعل المدار على ما في كتب ثقات الاصحاب من
الاصول او الجوامع او الرسائل بعد ثبوت نسبتها الى الثقة ولسنا نريد ما يقوله الاخبارية من دعوى
صحة كل ما فيها وجواز الاخذ بما شئت منها من دون حاجة الى نظر بل نقول ان ما في كتب اصحابنا
مما يؤخذ به وليس كالقياس والاستحسان واخبار المخالفين المسطورة في كتبهم لكن من وراء ذلك
النظر هل جاء به العدل ام لا فان جاء به العدل اخذنا به وان جاء به غيره نظرنا هل في رواية العدل ما
يخالفه ام لا فان كان اطرحناه والا فهنالك الاخذ هذا كله ان لم يكن مما اعرض عنه الاصحاب او شذ
عنهم ثم بعد ذلك كله الفحص عن المخصص والمقيد وان كان خبر عدل لكثرة التخصيص بل عن المعارض كما مر
على التحقيق لكثرته ايضا فان عثر عليه فالنظر في التعادل والترجيح ثم العمل فمن ثم اشتدت الحاجة الى
النظر في احوال الرجال وحيث كان اكثر الكتب القديمة في ازماننا هذه مندرس وما بقي منها غير
معلوم النسبة وما ندر من المعلومة غير محصور رجع الامر الى الجوامع العظام لاستمرار الطريقة على
الاخذ بما فيها على النحو الذي ذكرنا من العلم بنسبتها الى اربابها وانحصار ابوابها بل واخبارها وما اشتمل
عليه كل واحد منها ثم لما كان النظر في السند انما يجب مخافة ان يكون الراوي منحرفا فلا يؤخذ به مع ما
يعارضه من العدل كان ما لا معارض له غنيا عن النظر لصحة الاخذ به كيف كان الا ان يشتهر العمل بخلافه
فيضعف كيف كان ايضا فيصح اذن قول المص والاقوى الخ وانما اقتصر على الثلثة دون الاستبصار لاختصاصه
بالمتعارضات فلا يسوغ الاخذ بشيء منه مع الغض على ان اخباره لا تخرج عنها لكن يجب ان لا يقتصر
بالمعارض عليها وقوله وسيجيء تحقيق حكم صورة التعارض الخ يعني فيصح العمل بجميع ما فيها ما خلا
عن المعارض يؤخذ به على الاطلاق وما تعارض يجري فيه على القانون المذكور هناك وبعد هذا كله
فقد يفرق بين خبر العدل وغيره على المشهور وعلى طريقتنا يقينا بان المعلوم او الجاري على الاصل انما هو
خبر العدل وما عداه يحتاج الى دليل وعمل العصابة به يجوز ان يكون للقرينة والشك كاف في المقام
وليس هناك الا حكاية الشيخ للاجماع ومثله في الفروع محل نظر فكيف بالاصول وعلى هذا فلا يؤخذ
الا بما اقترن باحد القرائن الاربع المفيدة للعلم عندهم لكونها حجة في نفسها الا ان يحصل الاجماع
في ذلك من التتبع وحكاية الشيخ **قوله** الشك الثاني الخ يعني من الشكوك التي اوردت على
دعوى توقف الاجتهاد على معرفة احوال الرواة قوله وهو مما اختاره بعض الفضلاء يعني اعتبار مطلق

الظن

الظن الذي هو منشأ هذا الشك وكيفية ابتنائه عليه ما اشار اليه بقوله وصورته الخ وحاصله على ظاهر
حكاية المص ان الذي حصلناه من مراعاة احوال السلف وتتبع سيرتهم انهم ما يعملون بكل خبر ترجح
في نفوسهم انه مراد المعصوم سواء كان منشأ هذا الرجحان في النفس صحة ذلك الخبر وعدالة رواته
او قرائن تنضم اليه وان لم يكن صحيحا بهذا المعنى بان رواه غير عدل او مجهول الحال او كان مرسلا او مقطوعا
او نحو ذلك مما يخرج به عن الصحة بهذا المعنى وان لم ينافي الصحة بالمعنى القديم ويعرضون عن كل ما لم يترجح
في نفوسهم ارادة المعصوم له وان رواه الثقات العدول وكان صحيحا بهذا المعنى فربما عملوا بخبر في غاية
الضعف لرجحانه بالقرائن الخارجية واعرضوا عن اخر في اقصى مراتب الصحة لعدم رجحانه لقيام القرائن
على عدم ارادة المعصوم ع له ويلزم على هذا عدم توقف العمل بالاخبار على مراعاة احوال الرواة والاستغناء
عن معرفتهم لانه ان ترجحت ارادة المعصوم له وجب العمل وان لم يكن الراوي عدلا وان لم تترجح وجب الاعراض عنه
وان كان عدلا ويتوجه عليه ان ما حكاه عن القوم وان كان حقا لكن لا يلزم منه عدم الحاجة الى معرفة احوال الرجال
والاستغناء عن هذا الفن فان تعرف العدالة من اعظم طرق الترجيح بل هو الاصل والمرجع الا انه ان قام قرينة
خارجية تدل على رجحان الخبر او مرجوحيته وجب اتباعها كيف كان والا وجب مراعاة حال نقلته
فان رواه الثقات وجب الاخذ به وان رواه من لا يوثق به وجب التبين عنده ثم يلزم عدم انحصار الترجيح
في مراعاة احوالهم كما عليه صاحب المدارك ومن تبعه وحكاه المحقق ره عن بعضهم ولعل هذا الفاضل انما
اراد الرد عليهم والا فكون العدالة طريقا للترجيح مما لا يكاد يخفى على من له ادنى مسكة وح فيكون معنى
قوله ويلزم على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه يلزم ان لا يكون محتاجا اليه في العمل بكل خبر
خبر كما يزعم هؤلاء بل يستغنى عنه فيما لا يحصى من الاخبار لقيام القرائن اما على ارادة المعصوم لها او
على عدم ارادتها على ان ظ قوله وصورته الخ ان هذا ليس كلامه بعينه وح فلعل المص لم يصب عن
مراده **قوله** والجواب لا نسلم الخ كانه عقل من كلام هذا الفاضل انه يدعي على اصحابنا العمل بمطلق
الظن وان لم يثبت اعتباره شرعا من راي او استحسان او نحو ذلك حتى منع عليه او لا عمل العلماء بكل ظن
كان وقال ان اكثرهم على المنع من العمل بالظن راسا ومن اجاز منهم العمل به فانما يعمل بظن خاص وهو
ما قام الدليل على اعتباره ورد عليه ثانيا بامتناع كون الظن من حيث هو ظن اي مع قطع النظر عما يدل
على اعتباره شرعا مناطا للاحكام الشرعية للزوم الهرج والمرج في الدين لشدة اختلاف الناس فيما
يستحسنون فكيف يلتزمه العلماء وانت خبير بان ما حكاه عنه بمنئ عن هذا وانما هو ظاهر اشد
الظهور في ارادة الظن الحاصل بالخبر والتعميم لدفع الحصر في عدالة الرواة ومن ثم قال بانه مراد المعصوم
سواء كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة او لا مسندة ام لا وقوله الى غير ذلك يشير الى باقي
اقسام الخبر التي مر ذكرها في بابه ومن هذا الذي يدعي على اصحابنا العمل بمطلق الظن ان كان اخباريا
فالاخبارية يمنعون من العمل بغير القطع لكنهم يزعمون ان اخبارنا كلها قطعية الصدور قطعا يقينيا
او عاديا كما عرفت من قريب وان كان مجتهدا فالمجتهدون صنفان صنف لا يجيز العمل الا بالعلم ويدعون
اجماع اصحابنا على ذلك لكنهم يزعمون ان اخبارنا اكثرها متواتر ومقرون بما يفيد العلم وصنف اخر
وهم الاكثرون يجوزون العمل بالظن الذي قام على اعتباره دليل شرعي كخبر الواحد ويدعون استقامة
طريقة الاصحاب على ذلك في قديم الدهر وليس هناك احد يزعم علينا انا ناخذ بكل ظن كان حتى
مخالفونا فانهم يعرفون تخرجنا اي فاضل هذا البتة وليتنا علينا لعله رجع اليه او حكى كلامه بعينه فنعرف
مرامه ثم قوله بل الظن من احوال القدماء الخ ناظر الى ما سلف منه في الخبر الواحد من ان الاكثر